圣经与枪炮

——基督教与潮州社会（1860～1900）

The Bible and the Gun

Christianity in South China, 1860-1900

【美】李榭熙 著

雷春芳 译

【美】周翠珊 审校

国家清史编纂委员会·编译丛刊

圣经与枪炮

——基督教与潮州社会(1860~1900)

【美】李榭熙 著
雷春芳 译 【美】周翠珊 审校

The Bible and the Gun
Christianity in South China, 1860-1900

社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS(CHINA)

图书在版编目（CIP）数据

圣经与枪炮：基督教与潮州社会：1860～1900／（美）李榭熙著；雷春芳译；（美）周翠珊审校．—北京：社会科学文献出版社，2010.10
（国家清史编纂委员会编译丛刊）
ISBN 978－7－5097－1358－7

Ⅰ.①圣…　Ⅱ.①李…②雷…③周…　Ⅲ.①基督教史－潮州市－1860～1900　Ⅳ.①B979.2

中国版本图书馆CIP数据核字（2010）第034403号

国家清史编纂委员会·编译丛刊

圣经与枪炮——基督教与潮州社会（1860～1900）

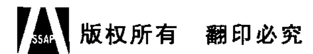
著　　者／〔美〕李榭熙
译　　者／雷春芳
审　　校／〔美〕周翠珊

出 版 人／谢寿光
总 编 辑／邹东涛
出 版 者／社会科学文献出版社
地　　址／北京市西城区北三环中路甲29号院3号楼华龙大厦
邮政编码／100029
网　　址／http://www.ssap.com.cn
网站支持／（010）59367077
责任部门／人文科学图书事业部（010）59367215
电子信箱／bianjibu@ssap.cn
项目经理／宋月华
责任编辑／袁卫华　钟纪江
责任校对／韩海超
责任印制／郭　妍　岳　阳　吴　波

总 经 销／社会科学文献出版社发行部　（010）59367081　59367089
经　　销／各地书店
读者服务／读者服务中心（010）59367028
排　　版／北京中文天地文化艺术有限公司
印　　刷／北京季蜂印刷有限公司

开　　本／880mm×1240mm　1/32
印　　张／10.5　字数／275千字
版　　次／2010年10月第1版　印次／2010年10月第1次印刷

书　　号／ISBN 978－7－5097－1358－7
著作权合同登记号／图字01－2008－3129号
定　　价／35.00元





国家清史编纂委员会·编译丛刊

THE BIBLE AND THE GUN
Christianity in South China, 1860-1900

Joseph Tse-Hei Lee

ROUTLEDGE
New York & London

Joseph Tse-Hei Lee, The Bible and the Gun:
Christianity in South China, 1860 -1900
Taylor & Francis Books, Inc. , 2003

本书根据泰勒·弗兰西斯出版社2003年版译出

总序

纂修清史是我国新世纪标志性的文化工程，它包括3000余万字的清史主体工程及文献、档案整理和编译工作。广大史学工作者正以高度的民族责任感和历史使命感，努力做好清史编纂工作，科学总结历史经验，继承和弘扬民族优秀文化，为建设中国特色社会主义服务。

世界各国从分散发展到趋于一体，大抵从15世纪、16世纪开始，直至19世纪末20世纪初，形成了资本主义的世界市场和世界体系。清朝从1644～1911年共延续了268年，这是世界历史发生深刻变化的重要的转折时期。在这个特定的历史条件下，清王朝却依然以“天朝大国”自居，闭关自守，使封建社会的中国越来越落后于西方资本主义国家，在洋枪洋炮面

前不堪一击；西方列强用大炮打开了中国的大门，使之沦为半封建半殖民地国家。在18世纪世界历史的大变局中，康乾盛世不过是中国封建社会“落日的辉煌”，而到19世纪中叶鸦片战争后，清朝日益衰颓，已奏起了“落日的挽歌”。因此，研究清史，确定它的基本内容，以及确定研究它的基本理论、原则和方法时，不能脱离清王朝社会发展过程中世界正在发生深刻变化的广阔的社会历史背景。

在编纂清史时要有世界眼光，这已是广大史学工作者的共识。不仅要把清史放到世界历史的范畴中去分析、研究和评价，既要着眼中国历史的发展，又要联系世界历史的发展进程，而且还要放眼世界，博采众长，搜集和积累世界各国人士关于清代中国的大量记载，汲取外国清史研究的有益成果，为我所用。正是从这一基本认识出发，国家清史编纂委员会决定编辑出版“国家清史编纂委员会·编译丛刊”（以下简称“编译丛刊”）。

清朝建立之初，与世界各国曾保持着一定程度上的接触。后来中国的大门一度被关闭而后又被强行打开，这期间，外国的传教士、商人、外交官、军队、探险家、科学考察队蜂拥进入中国，东方古国的一切都使他们感到惊奇。基于种种不同的目的，他们记录下在华的所见所闻。这些记录数量浩瀚，积存在世界各国的图书馆、档案馆、博物馆或私人手中，成为了解清代近三个世纪历史的珍贵资料。由于西方人士观察、思考和写作习惯与中国人不同，他们的记载比较具体、比较广泛、比较

注重社会的各个阶层各个方面，因而补充了中国史料记载的不足。“编译丛刊”将从中选取若干重要资料译介给国内的读者；对早年问世的具有开拓性、奠基性价值，但不为中国学术界所熟知的作品，我们也将同样给予关注；此外，对反映当代国外清史研究新的学术思潮、前沿问题、热点问题和重要成果的学术专著，“编译丛刊”也将及时地介绍给中国学术界。

从中国史学的历史与现实出发，有选择地介绍国外新史学的一些理论与方法是必要的。如西方历史学家提出，第二次世界大战后，“历史学的界限变得越来越模糊了”，主要是强调扩大历史学家的视野，拓宽历史研究的选题；又如提倡“自下而上看的历史学”，努力将社会精英的历史变成社会大众的历史，将千百年来隐藏在历史幕后的社会大众推上历史的前台。此外，在第二次世界大战后历史研究整体化趋势的推动下，出现了一系列历史学分支学科，如社会史、人口史、民俗史、新经济史、新政治史、心理史、社会生态史、环境史、妇女史、城市史、家庭史等等，对于纂修清史有一定的借鉴作用，这些都将在“编译丛刊”的作品中有所体现。

人类的文明史就是一部不同文明间不断交流和融合的历史。任何国家的文化都是通过与异质文化的对话和交流获得营养，从而不断发展壮大。纂修清史必须排除闭关自守的文化排外主义的干扰，破除中西对立的僵化思维方式，以开放的胸襟、兼容的态度和科学的精神对待国外清史研究的一切成果，因为它们既是“中国的”，也是“世界的”。愿“编译丛刊”在新世纪中外文化交流

的广阔背景下，作为一座科学的桥梁、友谊的桥梁，为纂修清史做出更多的贡献。

于 沛

2004年5月

导　读

清嘉庆十二年（1807），英国伦敦传道会的马礼逊来到广州传教，成为近代第一个进入中国内地传教的基督教传教士。此后，随着两次鸦片战争和一系列不平等条约的签订，西方基督教传教士不断拓展在华传教的空间。1858年6月，清政府被迫与英、法、美、俄各国签订了不平等的《天津条约》，其中规定各国传教士有在中国内地传教的权利。从此直到1900年义和团运动的近半个世纪，是西方传教士深入中国内地、建立传教机构的时期，也是基督教近代在华传教史上从沿海进入内地的一个非常重要的时期。李榭熙教授的这部著作，将视角投向19世纪后半叶的华南地区，将视域转移到农村和下层，以1860～1900年为区间，对基督教进入华南内地的过程进行了细致、生动的考察。

诚如作者在“导言”中所言，该书试图打破“西方中心论”、“帝国主义侵华论”、“中西文化冲突”和“挑战与回应”等既有框架，重建一种“地方观点”，建立一个以中国基督教群体为中心的历史观。正是基于这种理论关切，作者从19世纪西方传教士在华活动的广阔历史画卷中，选择了潮州这个在基督教从沿海传入内地的过程中有着重要意义的东南小区域，并结合特定的历史时空因素，对该地区乡村基督教群体的兴起和发展、基督教与地方社会的互动关系，以及西方传教团体与中国信徒群体的互动关系等问题进

行了细致入微的考察和探讨。作者希望“从中国社会的视野了解基督教运动，并重建‘自下而上的历史’”。

关于中国基督教史的研究，长期以来形成了诸多范式。这些范式大多是从宏观的角度分析探讨基督教与中国社会“对立”的层面，其中的主角也都是西方传教士、中国官员、知识分子、社会上层等更具有“影响力”的人物。然而，不论这种“对立”如何存在过并影响了历史，客观的事实是基督教最终不但在中国落地生根了，并且开始了本土化的历程。那么，在这种整体和宏观上对立的情况下，传教士是如何与中国的普通民众走到一起，进而引领他们信仰基督教的呢？除了医疗、教育等方式手段之外，还有哪些因素吸引了中国民众？尤其是在1840年以来国门逐渐被迫开放之后，基督教是如何从沿海港口城市逐渐深入到内陆腹地的？基督教在华的传教是否总是一贯地遵循“主动传教—被动接受”的模式？在最底层的乡村社会层面上，基督教的传教活动是怎样的一番景象？这些问题，传统的范式或者解答不了，或者解答得不够真切、细致和生动。然而，对于中国基督教史这个课题而言，这些问题不但有趣，而且非常重要。可喜的是，李榭熙教授的这本著作已为解答上述问题作了积极的努力。

在书中，作者首先构建了潮州地区的基督教传教士群体网络，指出移民东南亚的海外华人基督徒回乡传教是该地区基督教发展传播的最初动力，从而在某种程度上颠覆了西方传教士的独一主体地位。作者进而选取了潮州地区四个基督教传教活动比较典型的乡村进行个案研究，细致入微地分别探讨了基督教从东南沿海进入内地的过程，以及在此过程中发生的基督教群体与非基督教群体之间、基督教与天主教等宗派之间以及基督教内部的教派之间的冲突与对抗。作者对这些对抗的探讨，摆脱了传统的理论范式，从乡村社会的层面上构建了一部草根基督徒群体的历史，然而这样的构建却显现出了别样的效果——传统范式所关怀的文化对抗因素、反帝排外

因素等，却得以在乡村社会层面上以一种更加自然、真实的面貌展现出来。在视角上，作者着重分析了基督教如何成为地方乡村争斗中可资利用的外部资源，从而卷入华南地区广泛存在的乡村械斗之中，乃至成为地方政治的一个组成部分。正是从这个意义上，作者指出，恰恰是这种“资源”优势，吸引了当地乡村民众对基督教的主动亲近，成为了基督教在当地乡村落脚、生根、发芽的最初动力。而且，因为乡村地区有着这样的内在动力，因此基督教在从沿海进入内地的过程中，乡村地区的传教事业取得了较大的成功，乡村教会也远比城镇教会兴旺和繁荣。此外，由于作者是以社会史和区域史的角度，将基督教传教问题放在当时的社会历史环境中，综合考量各方面因素展开分析和叙述，加上大量利用了国内少见的英美传教、外交方面的档案资料和作者本人的田野调查资料，因此对乡村基督教群体的分析格外平实真切。诚如作者所言，只有切实地考察乡村信徒的生活画面，我们才能理解潮州地区基督教传教运动的内在动力。

过去中外学者多从外交史、文化史、经济史等角度研究基督教传教问题，鲜有从地方史入手。本书作者以 19 世纪末期广东潮汕地区美国北方浸信会（American Northern Baptist Mission）和英国长老会（English Presbyterian Mission）建立的教会村落为研究重点，把这些村落的信徒视为地方上的政治群体，充分利用中外官方的档案、传教机构档案文献、传教士私人档案、地方史料以及田野调查资料，具体地探讨这些基督教乡村群体兴起的过程，并将民教冲突置于华南地方村落内部利益集团斗争的脉络中，作了细致而又生动的梳理和分析，勾画了一幅乡村民众利用基督教新教（及其不同教派）作为新的政治资源，积极地参与地方利益纠纷的真实画面。

作者在近乎写实的描画和分析后指出：第一，华南乡村基督徒把宗教信仰和传统亲属关系结构融合在一起以化解当地社会内部存在的压力、冲突的能力，同基督教的成功有莫大的关系。第二，民

众对基督教的反应有同情、赞赏或者敌意、怀疑，会因时因地而异。解释他们信教的动机，需要在曾发生过宗教互动的某个特定的环境中进行仔细的观察，分析同一社区中为什么有一些人从属于某一教会（教派）而另外的人却选择拒绝或者从属于另一教会（教派)。作者指出，如果将问题聚焦于某一个具体的社区，就必须跳出“要么接受，要么抗拒”的截然二分的方法。基于这种写实的描述和情境化的分析，作者认为，与其说基督教是一个纯粹的外国强迫、被动接受的过程，不如说在乡村层面上它是非常本地化的、被民众主动选择接受的过程。因为在那些官府控制相对薄弱和缺位，又有长久乡村暴力传统的地方，乡村民众相信通过从属于某一教会（教派）并且与西方传教士建立联系，就能够把基督教作为他们在当地政治生活中可资利用的资本，基督教便可以为他们提供额外的支持、保护等利益。正是因为这种复杂的动机，基督教在农村地区的发展超越了城市，农村成为基督教传教的中心。

基督教在华传教史涉及政治、文化、宗教、外交等多个领域和层面，是近代史研究中不可回避的重要内容。本书作者在分析论述过程中，以历史学者应有的立场，进行了细密的叙述、深入的思考、缜密的分析和严谨的论证。虽然以基督教在潮州地区的传教为主题，但作者将基督教传教这一历史活动放在潮州社会的框架中，以中立的态度进行客观公正的论述，着重分析潮州地区乡村社会的复杂关系，而不仅限于传教活动本身，因此从严格意义上来讲，本书是一部关于基督教传教问题的地方社会史。作者对潮州地区社会历史和地理环境的描述，对四个典型的基督教乡村的勾勒分析等均颇见功力，也正因为如此，更体现出作者独到的眼光和客观公正的立场。作者希望本书能在构建近代中国基督教的草根历史中起到抛砖引玉的作用。作为一名青年学生，我很荣幸有机会将此书译介过来，供国内学者、同仁参考。

英文版序

本书根据本人在英国伦敦大学东方及非洲研究学院（School of Oriental and African Studies, University of London）的博士论文修改而成。我首先要感谢狄德满（R. G. Tiedemann）教授在我攻读硕士和博士学位期间给予的悉心指导。他对学术研究的执著和热诚，为我树立了很好的治学榜样，也是从他身上，我看到了一个历史学者的风范。

其次，我要多谢以下的图书馆和档案馆，在我搜集数据的过程中所提供的帮助：伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆、纽约佩斯大学图书馆（Pace University Library）、纽约协和神学院图书馆（The Union Theological Seminary Library）、耶鲁神学院图书馆（The Yale University Divinity School Library）、英国国家档案馆（The Public Record Office）、中国第一历史档案馆、广东省档案馆、汕头市档案馆、潮阳市档案馆、潮州市档案馆、澄海市档案馆、饶平市档案馆、揭阳市档案馆、普宁市档案馆、汕头市海关档案馆和香港浸会大学图书馆中国基督教历史档案中心。同时，我还要感谢胡德牧师，在他的热心帮助之下，我得以向汲约翰牧师的后人借到汲约翰的私人书信手稿。

此外，我到中国进行调查的时候，得到众多人士慷慨热情的帮助。我要特别感谢王庆成教授、陶文钊教授、宋军博士、夏宏图博

士和马钊博士，他们为我在北京及其他地方的研究工作大开方便之门；我还要感谢广州的钟鸣先生、王永昊牧师以及陈逸鲁牧师，他们帮助我找到了想要找的人；感谢汕头的温符英老师、黄挺教授、黄志仁先生和黄炳章神父所给予的帮助；感谢潮阳市基督教会的牧师和长老的接待；感谢潮阳市李绪丰世伯和张维先生，为我提供了有关潮阳地区的历史资料；感谢郭奕大世伯和他的家人，我在北京和潮阳的时候，他们邀请我去家里做客；感谢普宁县的方钦亮牧师为我安排了前往蔡口村调查的行程；最后还要感谢我的亲人们的帮助，使我得以探访古溪村的基督教会和天主教会。

与林珍珠（Jane Kate Leonard）教授的交谈和通信，对我了解晚清社会启发良多。此外，我还受惠于我的许多朋友和同事的支持，包括裴士丹（Daniel H. Bays）、陈国诚、陈明钵、丘延亮、蔡志祥、邓艳玲、劳曼（Lars Peter Laamann）、李衍政、凌爱基、朱心然、张少强等。最后，我要特别感谢 Edward R. Beauchamp 教授向罗德里奇（Routledge）出版社极力推荐拙著，才使本书有付梓面世的机会。

最后，我要感谢家父李松添和家母曾雪玉，在我伦敦求学期间给予我无尽的关爱和支持，感谢家人李佩珊、李榭鸿和李榭恩。

中文版序

《圣经与枪炮》一书被国家清史编纂委员会列入“编译丛刊”之一，与中国的学者和同仁见面，本人深感荣幸。

《圣经与枪炮》英文版于2003年由纽约罗德里奇（Routledge）出版社出版。今天，有关近代中国基督徒群体的历史研究，已经成为中西学术界的显学。本书结合传教士档案、中外官方文献、中国地方史料和田野调查资料，并借用社会史和人类学的研究方法，以潮州内陆地区为个案，重构以中国基督徒群体为中心的历史观。这种自下而上的历史分析，是建基于狄德满（R. G. Tiedemann）、鲁珍晞（Jessie G. Lutz）、裴士丹（Daniel H. Bays）、胡德（George A. Hood）等前辈对中国教会史的研究成果，但本书又走前一步，注意到中国内陆地区乡村教会的兴起、发展及其与非基督徒群体的权利关系。同样的方法可见于近年劳曼（Lars Peter Laamann）、梅欧金（Eugenio Menegon）和沈艾娣（Henrietta Harrison）对清代民间天主教群体的研究。

为了让国内的读者明白本书的研究焦点，笔者在中文版导言增补了一些内容，主要是介绍和评论近年西方学术界最新的研究成果以及笔者的田野调查经验。最后承蒙雷春芳先生翻译书稿，内子周翠珊对译稿做了校对和润饰，谨此致谢。

名物缩略英汉对照

ABMU　American Baptist Missionary Union（美国浸信会传教士联合会）

ADPP　*American Diplomatic and Public Papers*（《美国外交档案》）

CYXZ　*Chaoyang xianzhi*（《潮阳县志》）

CZFZ　*Chaozhou fuzhi*（《潮州府志》）

CZZHB　*Chaozhou zhi huibian*（《潮州志汇编》）

CR　*The Chinese Recorder and Missionary Journal*（《传教杂志》）

CWM　Council for World Mission（世界传道会）

FHA　The First Historical Archives of China（中国第一历史档案馆）

FM　Microfilms of the American Baptist Foreign Mission Societies（美国浸信会海外传道会缩微胶卷）

FO　The British Foreign Office Archives（英国外交部档案）

GXPNXZ　*Guangxu Puning xianzhi*（《光绪普宁县志》）

GX　Emperor Guangxu（光绪皇帝）

JWJAD　*Jiao'wu jiao'an dang*（《教务教案档》）

LDJY　*Lingdong jiayin*: *Lingdong jinxinhui lishi tekan*（《岭东佳音：岭东浸信会历史特刊》）

PCE, FMC　The Presbyterian Church of England, Foreign Missions Committee（英伦长老会海外传道部）

PRO　The Public Record Office（英国国家档案馆）

PNXZ　*Puning xianzhi*（《普宁县志》）

SOAS　The School of Oriental and African Studies（东方及非洲研究学院）

XF　Emperor Xianfeng（咸丰皇帝）



目 录 Contents

导　言

道在寻源。

——长老会盐灶堂门匾刻字



图 1　长老会盐灶堂

基督教在华传教历史向来是中国近代史上引人关注的课题之一。在 21 世纪之初，正值全球基督教运动的中心从欧美的第一世

界转移到亚非拉等第三世界国家和地区。作为一个拥有庞大人口的发展中国家，中国基督教发展的历史经验对了解基督教运动的全球化和地方化有着非常深刻的意义。[①] 本书采取一个微观式的社会历史研究方法，来探讨以下有关基督教在中国传播的问题：基督教是如何向中国内陆渗透的？中国乡村民众对基督教这个新生事物有什么反应？基督教对中国乡村社会产生了什么样的影响？本书把这些问题放置在19世纪晚期华南社会的历史处境中，以美国浸信会和英国长老会在潮州府辖区内的传教活动为起点，追踪基督教在华传播过程中的“圣经与枪炮”之路。“圣经”指基督教作为新的外来宗教，对潮州地区构成的社会和文化影响，而“枪炮”则指基督教伴随着西方列强势力来华，教会作为一股新的政治力量，不可避免地卷入乡村和宗族械斗之中，更演变成地方政治和社会的重要组成部分。

中西方学者已经对19世纪晚期基督教在中国内地所造成的影响作了相当多的探讨。他们普遍地将那个时代的反基督教暴力冲突，解释为中国民众的排外运动和反对帝国主义文化侵略的斗争，或者看做儒家与基督教之间的文化冲突。本书强调，基督教不是一个纯粹由西方列强和传教士强加于中国的宗教，它与中国地方社会存有千丝万缕的关系，它在中国的本土化过程极为复杂。一方面是由于中国幅员辽阔所形成的地域差异，造成基督教传教运动在不同的地方有不同的面貌；另一方面是因为中国在过去特定的历史时空下，接触到了基督教内各个不同的宗派，因而构成了多元和多样的基督教信仰表现。因此，单一的研究法并不能涵盖中国基督教历史发展的丰富内涵。

---

① 菲利浦·詹金斯（Philip Jenkins）：《下一个基督教王国：基督宗教全球化的来临》（*The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*），牛津大学出版社，2002。

本书利用中外官方文献、传教机构档案、地方史料和田野调查等资料，借鉴人类学研究方法，试图将研究的焦点从西方传教士和中国反教士绅转移到入教的平民百姓身上，借此了解民间社会芸芸众生的信教历程。就学术理论来说，本书试图打破“西方中心论”、“帝国主义侵华论”、“中西文化冲突”和“挑战与回应”等既有框架，重建吉尔兹（Clifford Geertz）提倡的“地方观点”，建立一个以中国乡村基督教群体为中心的历史观。就研究方法来说，本书以区域史和小区史研究方法，把西方传教士建立的乡村教会放置在特定的历史时空中进行考察，探讨乡村基督教群体的兴起和发展过程，并了解基督教与中国地方社会互动时出现的协调和冲突。只有这样，才能从中国社会的视野了解基督教运动，并重建“自下而上的历史”。

本书主要的论点是，呈现在潮州乡村地区的基督教是十分本土化的宗教，在那些缺乏官府控制和有长久乡村暴力传统的地方，基督教传播得到更加迅速和顺利的发展。乡村民众普遍相信，通过地方教会与传教士建立关系，基督教就能够给他们在当地的政治生态提供额外的支持和保护，这些好处吸引大批民众加入教会。因此，基督教在华活动的中心不是城市，而是在相对偏僻的乡村。如果有人想要构想一个19世纪晚期“典型的”潮州基督徒形象，那么这里所谈的典型信徒并不一定是生活在通商口岸的买办精英，而是那些身居乡村、朝耕夕作的普通村民。基督教在中国内地的发展的确要比沿海地区好，这种发展不仅历经近代和现代中国数十年的政治动荡而持续不衰，而且更有所扩展。基于此，本书将阐释基督教逐步融入中国“草根”社会的过程，所挑选的研究区域是潮州腹地某些有上述历史经验的基督教乡村，而不是活跃于汕头的美国浸信会和英国长老会传教总部。

19世纪晚期，基督教在社会政治动荡不安之际传入中国。此起彼伏的民变和乡村械斗，加上帝国主义的频频入侵，使得清政

府在全国的统治日益风雨飘摇。正是在这样的历史背景下，基督教传到了潮州腹地。我们认为，要准确了解基督教在潮州乡村地区的传播情况，就必须要弄清楚社会环境的巨大变化与民间集体暴力之间的联系，因为正是在这种特殊的历史环境中，反基督教情绪才激化成为一连串的民间暴力冲突。不论是排斥西方传教士、排斥中国信徒的教案，抑或是信徒与非信徒之间的斗争，暴力冲突都成为一种集体性行动，涉及整个乡村、宗族、教会和地方社会的不同派系之间的关系。本书列举了四个实例以阐释上述观点，它们分别是 1878 年栅子村和 1898 年蔡口村的两次反基督教长老会械斗，以及 1896 年古溪村和 1897 年柳岗村的两次基督教内部的教派冲突。需要注意的是，这种频繁发生的反教事件和基督教教派冲突，都深深地植根于由来已久的乡村小区的资源纷争之中，这些纷争都是在基督教传入之前就早已存在的。唯有回到华南地区资源冲突的历史框架中，方可以清晰透彻地理解这些教案的本质。

在开篇之初，我必须指出本书的一些局限和不足。第一，书中所列举的四个个案研究，其样本规模均比较小，并不能涵盖整个潮州地区的情形。根据基督教传教士的记载和中国官方的报告，在 1869 ~ 1900 年间，潮州发生了 22 宗教案，参与这些冲突的信徒和反教者共有数百人。鉴于清末潮州地区的械斗非常普遍，本书所举的四个实例或许只代表了当地暴力文化的一些小片段。因此，本书并不以这几个个案的研究为解释其他反教冲突的范例，而是想通过它们去揭示一种新的斗争模式和策略：在乡村社会的冲突中，某些派系企图通过获取基督教传教士的援助和保护，来壮大自己的势力。第二，书中涵盖的范围没有包括潮州地区的天主教会。一方面是因为我本人的语言限制，未能解读传教士留下的拉丁语和法语资料；另一方面是因为天主教的情况与基督教大不相同。天主教传入潮州地区已经有很长一段时间，该地区最早的中国天

主教徒的墓葬可以追溯到1750年，如果要把天主教会纳入我的研究范围，那么势必要考察中国天主教乡村的起源、当时广泛的天主教教堂网络及法国天主教传教士和基督教传教士在19世纪晚期相遇时的情况[1]，如此一来，就难免喧宾夺主，使本书所关注的主题暗淡失色。除此之外，本书并不打算论述基督教与族群之间的关系。浸信会和长老会在潮州的传教活动，并没有使当地信徒产生一种新的族群意识。潮州和客家信徒的族群意识，是当他们身在海外并与外界相遇之后才被唤醒的——这里的“外界”是指香港地区那些说粤语的群体。基督教信仰和教会组织使讲不同方言的移民在远离家乡之后产生了一种共同的族群意识，并通过宗教和社会活动在陌生的环境形成了一个相互支持的群体，这种情况在世界各地的华人小圈子中非常普遍。[2] 认识到中国本土基督徒与海外华人基督徒之间在自我认同上的不同，是非常重要的。由于潮州本土的基督徒并没有像海外潮州人信徒一样由于经历身处异地的文化冲击而重新建构潮州人的族群意识，因此本书并没有探讨基督教与族群身份的关系。与苏明和（Soo Ming-Woo）对香港潮语浸信会的社会学分析和郭思嘉（Nicole Constable）对香港新界粉岭地区客家人教会崇谦堂的人类学研究相比，本书会把重点放在中国

---

① 蓝鼎元（1680～1733），福建漳浦人，著有不少关于平定台湾和中国南海地区海上贸易方面的论著。他先任普宁县知县，之后又于1727年就任潮阳县知县。在其著作中，曾简略地谈及潮州地区的天主教活动情况。详见蓝鼎元《潮州风俗考》（An Investigation of Popular Customs in Chaozhou），载于郑焕隆选编校注《蓝鼎元论潮文集》（*Collection of Lan Dingyuan's Essays on Chaozhou*），海天出版社，1993，第84～92页。

② 宋阿瑟（Arthur Song）：《基督教对约翰内斯堡地区华人祭祖仪式的影响》（*The Effects of Protestant Christianity on the Chinese Cult of Ancestors as Practised in the Johannesburg Area*），南非德班大学博士论文，1989；杨凤岗：《美国的华人基督徒：归信、同化与内部认同》（*Chinese Christianity in America: Conversion, Assimilation, and Adhesive Identities*），宾夕法尼亚州立大学出版社，1999。

本土基督徒身上。[①]

从学术概念来说，本书不会简单地借用波普金（Samuel Popkin）的“理性农民”（The Rational Peasant）概念，或者斯科特（James C. Scott）的“乡民道德经济学”（The Moral Economy of the Peasant）理论[②]，也不把中国乡村民众的入教行为简化为对儒家道统或佛道两教的抵抗——斯科特所形容的对某种霸权力量作“日常的抵抗”。[③] 本书将中国基督徒视为一群有主见和有意识的能动者，他们会依赖西方传教士和地方教会网络所提供的资源，自我组织成一个相互支持的教会群体，借此去改变自身所处环境的局限。本书所举的四个事例，就是用来阐释潮州的浸信会和长老会信徒是如何利用传教士的力量和资源，来加强他们在乡村和宗族内部的力量的。在械斗频繁的潮州地区，集体入教似乎是一种求生的政治手段，而不仅是出于虔诚的对基督教的信仰。因此，入教行为所反映的动机，是基于对基督教所带来的额外资源和政治势力的热切追求，而不完全是一份出于宗教信仰的热忱。只要传教士的力量对加强自己的权势有实际的作用，地方教会的创办人并不会介意基督教是“正统的”还是“非正统的”的宗教。教会的领

① 苏明和（Soo Ming-Woo）：《殖民地华人社区中的基督教：香港潮语浸信会的内部组织与外部关系》（*Christianity in a Colonial and Chinese Context: The Internal Organisation and External Relations of the Swatow Baptist Church in Hong Kong*），伦敦大学博士论文，1980；郭思嘉（Nicole Constable）：《基督徒的灵魂与中国人的精神：一个香港客家人社区的研究》（*Christian Souls and Chinese Spirits: A Hakka Community in Hong Kong*），加利福尼亚大学出版社，1994。

② 塞缪尔·波普金（Samuel Popkin）：《理性农民》（*The Rational Peasant*），加利福尼亚大学出版社，1979；詹姆斯·斯科特（James C. Scott）：《农民的道义经济学》（*The Moral Economy of the Peasant*），耶鲁大学出版社，1976。

③ 詹姆斯·斯科特（James C. Scott）：《弱者的武器：意识形态斗争的日常形式》（*Weapons of the Weak: Everyday Forms of Ideological Struggle*），耶鲁大学出版社，1985。

袖与士绅官员、宗族领袖、寺庙主持和墟市商人一样，都热衷于获得政治力量，以巩固其在地方社会的影响力。这种情况在潮州腹地更为普遍，因为那里远离府城，政府管制薄弱，又缺少一种能在文化上把各种势力统一起来的力量，以至于基督教在这个边陲环境中更容易落地生根，并在乡村社会集体冲突时被用作斗争的工具。[①]

基督教传教运动在地方社会产生的政治影响，为了解中国“草根”社会的暴力文化和激烈的资源冲突开拓了一个新的研究视野。海外学者对这个课题的关注，以对华南社会的研究最为突出。近年来，科大卫（David Faure）和萧凤霞（Helen F. Siu）强调，在明清两代国家权力不断向地方社会扩展、强化对地方的控制的大环境下，宗族势力获得了进一步发展。国家权力向地方社会扩张和强化对地方社会控制的主要表现有：在行政上设立军政机关、整编户口和征收赋税；在文化上利用文化教育（例如科举）、国家礼仪（例如旌表节孝和祭祀）在地方进行教化，力图使官方的意识形态如家族主义和宗族主义等普及民间，借此建立正统的政治和社会秩序。当官方正统文化和地方社会相互接触时，地方松散的血缘和许多原来没有血缘关系的群体，也利用官方所允许的宗族机制作为整合手段，重整基层社会组织，从而达到自保的目的。另外，官府力图将神祇崇拜和民间祭祀纳入国家的管理和控制之下。民间神祇的正统地位取决于政府的许可，当得到官方的敕封后，地方官员和士绅将其登载于地方史志，百姓立碑建庙，继而通过日常祭祀仪式将民间神明纳入国家的意识形态和行政控制之中。科大卫和萧凤霞还探讨了宗教仪式、儒家礼仪及族群认同等问题，以便划分出乡村村

---

① 卡隆·魏根（Kären Wigen）：《文化、权力和土地：东亚地方主义的新图景》（Culture, Power, and Place: The New Landscapes of East Asian Regionalism），《美国历史学评论》（*American Historical Review*）第104卷，1999年第4期，第1183～1201页。

民与外来者之间的界限。[①] 劳格文（John Lagerwey）也提供了很多有关中国东南沿海客家人居住地区宗教信仰与乡村权力冲突之间关系的例子。[②]

此外，海外学者也开始关注跨乡村社会组织（例如墟市）和管理机制（例如乡约）等问题。由于清代经济发达，社会矛盾复杂，地方社会需要建立相应的管理机制来调解矛盾和纷争，由此形成了许多跨村组织。科大卫根据在香港新界东部和珠江三角洲的田野调查指出，清末该地区已经出现了许多由多个宗族组成的地域联盟，这些组织是为了控制地方市场、管理民间祭祀活动和调解资源纠纷而建立的，这说明地方精英在组织地域联盟方面的灵活性和务实思想。周锡瑞（Joseph W. Esherick）和兰金（Mary B. Rankin）也持同样的观点，他们指出，由于清政府未能彻底而直接地管辖基层社会，地方精英往往通过获取官阶及控制宗族、寺庙和集市等方式去巩固自身地位，从而保证在和官府互动的过程中获取最大的利益。[③] 官府从来没能完全控制地方社会，那里总是有政治空间，可以为地方精英提供一个展示实力的机会[④]，因此，这种对权力的激烈争夺是中国“草根”社会的一种常态，而

---

① 科大卫（David Faure）、萧凤霞（Helen F. Siu）合编《深入乡土社会：华南的地缘纽带》（*Down to Earth: The Territorial Bonds in South China*），斯坦福大学出版社，1995，第104～122页。

② 劳格文（John Lagerwey）：《湖坑的李氏宗族》（The Li Lineage of Hukeng）；杨彦杰：《大宝公王崇拜和白沙客家的李氏宗族》（The Worship of Dabao Gongwang and the Lineage Society of the Baisha Hakka），载于刘义章主编《客家宗族与民间文化》（*Lineage and Popular Culture among the Hakkas*），香港中文大学出版社，1996，第101～168、201～234页。

③ 周锡瑞（Joseph W. Esherick）、马丽·兰金（Mary B. Rankin）主编《中国的地方精英及其统治模式》（*Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*），加利福尼亚大学出版社，1990。

④ 萧公权（Hsiao Kung-Chuan）：《乡村中国：19世纪的帝国控制》（*Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*），华盛顿大学出版社，1960。

不是特殊情况。

虽然本书强调基督徒群体与非基督徒群体之间的权力关系，但并未否认一般信徒怀抱宗教信仰的热忱。本书的研究既不把入教现象简单地理解为政治的投机行为，也不忽视宗教信仰的价值和基督教宗派传统的重要性。事实上，西方传教士、中国传道人和信徒等，在一般情况下都是受到宗教感召的激励和引导的。然而，他们与地方社会的互动关系，并不是在政治和社会的真空状态下发生的，不论他们的入教背后隐藏着什么样的宗教动因，他们的行动都受其所处的特定的社会时空条件的影响和制约。由于教会与地方社会的不同领域之间存在着多种多样的联系，传教士和教会的任何言行都会产生重大的政治影响。弄清楚宗教信仰与乡村政治之间互为消长的内部权力关系——通过牺牲他方利益来获得自我利益的关系——是非常重要的。这主要是为了揭示乡村社会集体入教现象背后的政治意义，以及教会的建立对地方资源冲突的影响力。

目前历史学界对清代华南地区民间械斗的研究，主要是针对地方不同群体之间的矛盾纠纷和暴力冲突，这有别于大规模民变所反映的统治者和被统治者之间激化的政治矛盾。学者对乡村社会集体暴力（collective violence）的研究局限于分析群体之间的敌对行为（inter-group conflict），鲜有注意到群体内部的对抗冲突（intra-group violence）。体现在反教运动的学术研究中，就是指把教案定位为乡村民众反抗基督教外来者的斗争，或者是支配权力的主流群体与处于边缘地位的信教群体之间的冲突。这种分析不同利益群体之间的矛盾冲突的方法，在当前许多有关中国族群、宗族、乡村和行业之间争斗的研究中随处可见。例如蓝厚理（Harry J. Lamley）指出，台湾长达两个多世纪（1683～1895）的械斗，主要是由于台湾的闽南籍人和客家人之间的利益纠纷，而在清代闽南和粤东地区的械斗也与本地人和客家人为求生存而爆发的族群冲突有着必然

的联系。[①] 由于只根据官方文献来研究乡村社会集体暴力现象，学者们很少留意到地方群体内部矛盾的复杂性，以及由此而引发的乡村和宗族内部的械斗。

针对上述研究的不足，本书借鉴密萨乌（Jacob Black-Michaud）关于地中海世界同一群体内部武力争斗的思路，在探讨清末广东潮州地区反教运动和械斗问题时，特别强调群体内部的冲突和群体之间的矛盾一样复杂。[②] 首先，每个乡村和宗族内部都是由不同类型、不同阶级和不同信仰的社群交叠组合而成的，乡村和宗族内部的整合和分化是一个极其重要的问题，故此必须将研究焦点放在同一乡村和宗族内部的各个利益群体之间的权力关系上。这种视角避免了将乡村和宗族视为铁板一块——不是完全接受并加入基督教会就是彻头彻尾地反教——的固有模式。由于每一个乡村都有其自身与各基督教传教组织之间关系的模式，因此不存在能够用来概括所有案例的绝对标准。故此，我们既不能把反教暴力简单概括为常态或异数，也不能忽略冲突的内部根源及背景因素。其次，每一个乡村对基督教的反应从赞同、欣赏，到敌视、怀疑，

① 蓝厚理（Harry J. Lamley）关于宗族之间、乡村之间以及同一种族的不同分支之间冲突的研究，建立在来自晚清中华帝国所辖的台湾、福建以及广东等地区的例证之上。参见蓝厚理《械斗：中国东南地区暴力现象剖析》（Hsieh-tou: The Pathology of Violence in Southeastern China），《清史问题》第3卷，1977年第7期，第1～39页；蓝厚理：《清朝的宗族内部对抗》（Subethnic Rivalry in the Ch'ing Period），载于艾米莉·埃亨（Emily M. Ahern）、希尔·盖茨（Hill Gates）主编《台湾社会人类学》（*The Anthropology of Taiwanese Society*），斯坦福大学出版社，1981，第282～317页；蓝厚理：《清代闽南和粤东的宗族械斗》（Lineage Feuding in Southern Fujian and Eastern Guangdong under Qing Rule），载于李普曼（Jonathan N. Lipman）、郝瑞（Stevan Harrell）主编《中国的暴力冲突：文化与反文化的研究》（*Violence in China: Essays in Culture and Counterculture*），纽约州立大学出版社，1990，第27～64页。

② 密萨乌（Jacob Black-Michaud）：《强制的力量：地中海和中东地区的械斗》（*Cohesive Force: Feud in the Mediterranean and the Middle East*），牛津大学出版社，1975，第228～234页。

个中的变化因时因地而异。本书完全从地方社会的角度出发，去探讨为什么在同一个乡村中只有一些人从属于某一教会，而其他的村民却拒绝这样做。其重点不单是针对作为少数派的基督徒与作为多数派的反教者之间的权力关系，而是讨论在同一个特定的社会环境之下，为什么一个社群中只有一部分人会认同基督教信仰，而其他人则拒绝入教或者选择加入另外一个教会？换句话说，宗教认同问题是本书讨论的核心问题之一。再次，虽然乡村和宗族成员生活地域相同，但是不同的经济地位和社会背景决定了他们在地方权力结构中处于不同位置，因此群体内部成员既有团结一致的期望，也有因私人利益而产生的矛盾和分裂。每当出现暴力冲突时，乡村和宗族内的成员可以通过相互协调和角逐来重整内部关系，解决群体分裂的危机。但当基督教顺利传入潮州以后，乡村和宗族的不同派系可以利用基督教增加自身的政治筹码，又依附于西方传教士和其他地方教会，与乡村和宗族以外的信徒结成一个跨越乡村、宗族和地区的教会网络，并继续参与地方权力和利益冲突。这个研究焦点，不仅揭示了群体内部的敌对势力之间就控制地方资源而展开的争斗，而且也展示出基督教传入之后如何成为“草根”社会各种冲突与竞争中的新策略和新资源。悉心思考这些概念之后，应该能够帮助我们回答一些学术界尚没有形成一致意见的问题。

近年中国基督教历史研究的新思路

过去，对基督教在华传教历史的讨论存在很多的争论，观点上也存在很多不同说法，比如“挑战与响应”、“帝国主义侵华论”和“宗教冲突论”等，这些说法，在一定意义上都具有其合理性。但已有的讨论往往忽略了华人与基督教相遇时的地域空间因素。地域空间在此是指教会创建于特定的社会历史环境中，传教活动也是

在特定的地域和社会环境中开展的。以往的学者没有详细探讨教会对基督徒和非基督徒群体的影响，比如谁是地方教会的创办者、他们为什么创立了教会等等。而事实上，除非这些问题得到正确的阐释，否则，我们就不能理解基督教为什么能在潮州的某些地方成功地传播，而在其他一些地方的待遇却大相径庭。

以往学术界呈现出两种截然不同的研究思路：一种是传教士方面对"三自运动"的倡导和"三自"过程的宣扬；一种是对反教暴力运动的研究。直到目前为止，学术界还没有将这两种思路结合在一起，而这正是本书所要努力探索的方向。"三自"一词，最早由美国海外传教特派委员会（The American Board of Commissioners for Foreign Missions）的安德逊（Rufus Anderson）和英国圣公会传教使团（The Church Missionary Society）的韦恩（Henry Venn）于19世纪提出，"三自"的重点是英美教会要将其海外传教区内广大的基督徒组织起来，发展成为自治、自养和自传的本土教会。[①] 三自教会的原则起源于此。在这一原则之下，传教士要引导信徒建立本土教会，而不是要控制传教区内的信徒；中国的传道人、牧师和地方教会领袖更要学习在没有传教士支持和指导的情况下独立开展相关工作。此一原则更重要的意义，在于鼓励西方传教士将教会财产的拥有权和教会的管理权归到本土教会领袖的手中。但事实上，具体贯彻这个原则的实际情况，在不同的地区、不同的宗教派别有很大不同。关于三自教会组织结构问题的争论，甚至成为20世纪二三十年代中国基督教会内部的一个重要话题，这在《传教杂志》（*The Chinese Recorder*）以及当时其他一些基督教会期刊中都有不同程度的反映。

目前已有几部博士论文与本书的研究课题相关，必须在此稍

① 威廉·申科（William R. Shenk）：《不断变化的传教阵地》（*Changing Frontiers of Mission*），马利诺市，1999，第34～58页。

作简述。这些博士论文的作者曾是美国浸信会和英国长老会的传教士，其内容是关于1949年新中国成立前潮州地区基督教会的三自运动。美国浸信会传教士纪德（Emanuel H. Giedt）对整个广东省的传教工作作了一个历史考察，他对基督教传教士的勇气赞誉有加，把传教士描述为“基督的使者”，并向中国人传播“和平和进步的福音”。[①] 和大多数同时代传教士的著作一样，纪德的研究欠缺严密中肯的分析，对传教士的评价也缺乏一定的客观性。而赫巴特（Kenneth G. Hobart）则从宏观和微观两个方面就美国浸信会传教士在汕头和宁波两个地区的传教策略进行了比较研究，他批评汕头的传教士只专注于教会数量的增长，而忽视培养信徒的宗教素质，并指责这种策略是三自运动的绊脚石；相比较而言，他对传教士在宁波培训当地教会领袖的做法给予了肯定和赞扬。[②] 尽管比前述纪德的论述要客观中肯一些，但是赫巴特将目光聚焦于浸信会在汕头和宁波地区的区别之上，而没有对这两个地区的中国信徒及其入教经历等给予具体的和足够的关注。可以说，二人的研究均存在一定的缺憾，在某种意义上，这或许是因为他们的研究都是在20世纪30年代后期完成的，而在那个年代，他们还无法看到美国浸信会传教士和中国官方关于传教问题的档案资料。

自1952年外国传教士在华的传教活动终结之后，西方传教士受到了中国基督教徒的严厉批判，因为传教士曾一度被认为是外国

① 纪德（Emanuel H. Giedt）：《基督教在中国广东省的发展传播史》（*A History of the Planting of Protestant Christianity in the Province of Kwangtung, China*），耶鲁大学博士论文，1936。

② 肯尼斯·格雷·赫巴特（Kenneth G. Hobart）：《1833～1935年间美国浸信会海外传道会在华东和华南传教事业的历史比较：集中性与分散性传教策略的剖析》（*A Comparative History of the East and South China Mission of the American Baptist Foreign Mission Society, 1833－1935: A Study of the Intensive Versus the Extensive Policy in Mission Work*），耶鲁大学博士论文，1937。

帝国主义的帮凶。一些传教士开始了自我反省。[①] 胡德（George A. Hood）对英国长老会传教士在汕头地区的活动作了一个最完整和全面的、兼具历史学和神学的分析[②]。胡德是一位备受尊重的长老会传教士，他于 1945 ~ 1950 年间在汕头从事传教活动。他广泛地利用未出版的传教士档案资料和私人文集，详细检讨了英国长老会传教士在潮州地区传教策略的成败以及传教士与中国信徒和非信徒之间的互动关系。当时汕头地区的大多数英国长老会传教士都是苏格兰人，他们属于苏格兰长老会系统内的自由教会，坚守政教分离的原则。同时，胡德还就 19 世纪长老会传教士对传播福音、建立教堂、培养中国教会领导人、传教士与教会的关系等问题做出了一个系统的分析。他的主要观点是，自长老会来到汕头以后，从一开始便以建立三自教会为整个传教运动的宗旨和目标。也就是说，将地方堂会建设成为三自教会的速度越快，就表明他们的传教工作做得越好。胡德认为汲约翰（John C. Gibson, 1848 - 1919）是汕头地区长老会三自教会运动的奠基者，并将汲约翰的神学思想和建立三自教会的计划纳入到了一个恰当的历史视野中进行分析。[③] 相比之下，胡德对英国长老会的分析和批判，要比纪德和赫巴特对美国浸信会的研究中肯得多。

在胡德的研究基础之上，本书将放宽视角，去探讨潮州地区的

---

① 胡德（George A. Hood）：《恰如其分：在华传教时代的结束》（*Neither Bang Nor Whimper: The End of a Missionary Era in China*），新加坡长老会，1991；凌爱基（Oi-Ki Ling）：《1945 ~ 1952 年间英国基督教传教士在华的角色变迁》（*The Changing Role of the British Protestant Missionaries in China, 1945 - 1952*），伦敦，联合大学出版社，1999。

② 胡德：《未完成的使命？英国长老会在华南岭东的传教史：关于传教方法与历史处境之间互动关系的研究》（*Mission Accomplished? The English Presbyterian Mission in Lingtung, South China*），法兰克福，1986。

③ 胡德：《未完成的使命？英国长老会在华南岭东的传教史：关于传教方法与历史处境之间互动关系的研究》，第 106 ~ 198 页。

基督徒是如何理解教会所扮演的社会角色的。尽管基督教传教士已经坚持不懈地在潮州贯彻三自原则，但是中国的绝大多数信徒并没有像传教士那样关注三自问题。三自原则是当时世界各地基督教传教士所推崇的一个理性指导原则，大家对发展自治、自养和自传教会的理解是完全一致的。然而，究竟三自原则对于大多数中国信徒来说意味着什么？这个问题目前还没有完全弄清楚。在中国本土成长起来的基督徒总是想超出传教士的指导和控制而独立运作，并按照自己的需要构建他们的教会群体。

当我们去讨论反基督教事件——也就是1949年之后中国史学泛称为“教案研究”的学术论题时，就更加需要了解乡村地区传教运动的复杂面貌。20世纪50年代以来，中国官方将“三自”的旗号解释为“三自爱国运动”，以便使政府合法地接管原先那些属于西方传教士及地方教会的组织。① 在整个20世纪五六十年代，中国大陆的基督教研究与今天相比，更多的是从属于国家的政治和意识形态的，在目前已出版和未出版的清末教案史料汇编中，这种印记清晰可见。② 由于教案史料都是在马克思主义和毛泽东思想的指导框架下编成的，因此总是倾向从帝国主义入侵的角度解释基督教来华的历史，将传教士描写为外国侵略者，或者将中国基督徒视为西方帝国主义的帮凶，进而将反基督教暴力形容为反帝爱国斗争。③ 虽然放

① 韩德（Alan Hunter）、陈剑光（Chan Kim-Kwong）：《当代中国基督教》（*Protestantism in Contemporary China*），剑桥大学出版社，1993；邢福增（Ying Fuk-Tsang）、梁家麟（Leung Ka-Lun）：《20世纪50年代三自运动的研究》（*The Three-Self Patriotic Movement in the 1950s*），香港，建道神学院出版社，1996。

② 其中某些在华北平原地区进行的口头访谈资料，曾在《近代史资料》（*Modern Historical Sources*）1963年第3期作为特刊出版。笔者于1998年在汕头、潮阳、揭阳等地档案馆进行研究工作的过程中，曾搜集到了一些关于当地浸信会、天主教会以及长老会传教活动的尚未出版的口述史资料。

③ 李世瑜：《近代中国反洋教运动》（*Anti-Christian Movements in Modern China*），人民出版社，1958。

在20世纪五六十年代的社会历史环境和学术氛围中，这样的观点和研究视角并不难以理解，但这个解释框架并没有分析乡村社会与基督教之间多种多样的互动关系，也没有考虑在基督教到来之前就早已存在的乡村社会资源冲突，而这些关系和因素恰恰对信徒和非信徒之间的权力关系乃至地方社会的矛盾冲突和反基督教事件都有着至关重要的影响。在上述的研究中，地方社会的关系网络以及作为研究对象主体的信徒群体根本没有任何位置可言，他们的话语和行为都被安置在了一个既定的框架之中，地方社会所有的民教冲突和反教事件都被理所当然地解释为反帝爱国运动。

抛开意识形态的偏见，唯物主义思想指导下的历史学家在20世纪50年代收集的教案资料不应该被一概否定和抛弃。其中包含着很多有用的田野调查材料，如有关某个基督教乡村的创立日期、地理位置、信徒与非信徒之间的紧张关系等。20世纪80年代以来，一些中国学者，如陶飞亚、刘天路、陈支平等开始利用这些资料，重新解释几个发生于山东和福建地区的反基督教事件。[①] 他们的结论说明，早在基督教到来之前，这些地区就已存在着地方权力争夺的问题。历史研究其实就是一项史料挖掘和利用的工作，一旦学者有机会利用那些未经发表过的资料，有关基督教传教运动的新的解释和观点就会很快出现。[②]

---

① 陈支平、李少明：《基督教与福建民间社会》（*Christianity and Popular Society in Fujian*），厦门大学出版社，1992；陶飞亚、刘天路：《基督教会与近代山东社会》（*Christianity and Society in Modern Shandong*），山东大学出版社，1995；谢必震：《古田教案起因新探》（Reinvestigation of the Origin of the Anti-Christian Violence in Gutian），《近代史研究》（*Modern Historical Studies*），第103卷，1998年第1期，第161~170页。

② 陶飞亚、刘冰冰：《近年国内基督教史（新教）研究简评》（Comments on Current Studies of the History of Protestant Christianity in China），载于朱维铮编《基督教与近代文化》（*Christianity and Modern Culture*），上海人民出版社，1994，第288~307页。

在20世纪50~70年代，内地学者们基本上脱离了与国外历史学界的联系。而恰恰在那个时代，西方对中国近代史的研究有了一个重要的观念转变，将关注的焦点从儒家士绅、政府官员、社会精英等上层人士转移到了普通大众身上，在基督教史的研究中也似如此，开始聚焦于中国信徒和被卷入反基督教暴力运动的普通大众。柯文（Paul A. Cohen）在其关于反教运动的经典研究中，使用“正统”与“非正统”的二分法，对造成中国反基督教传统的历史因素进行了系统的分析考察。他将反基督教思想放置在中国畏惧外来者的历史传统中，追溯到唐代韩愈批判佛教时使用过的“华夷之辨”的概念。[①] 因为“原道”和“正统”的定义既不是固定的，也不是持久不变的，因此历史学家通常较难判断“华”与“夷”的准确内涵。[②] 冯客（Frank Dikötter）则将整个华夷观念完全解构，代之以种族分别去解释中国人对外来者的敌对情绪，其更加直接和绝对的观点还引来了颇多争论。[③] 总之，不论反对基督教的传统根源何在，在整个争论过程中，儒家士大夫和官员们已经炮制了一大堆文献和说辞。在晚清时期，一些反教士绅、官员以及儒家精英等在其发起的反教运动中，总是在絮聒不休地以那些反教腔调和术语重弹着老调。

柯文的研究对理解19世纪60年代反教思潮的扩散有着非常重要的作用。但其局限在于，完成于20世纪50年代的这些研究中，他过多地利用了大量的反教文献，而没有利用中国信徒在《教会

---

① 柯文（Paul A. Cohen）：《中国与基督教：1860~1870年间中国传教运动与排外情绪的增长》（*China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Anti-Foreignism, 1860-1870*），哈佛大学出版社，1963，第3~60页。

② 柯文：《中国与基督教：1860~1870年间中国传教运动与排外情绪的增长》，第289页。

③ 冯客（Frank Dikötter）：《近代中国之种族观念》（*The Discourse of Race in Modern China*），香港大学出版社，1992。

新报》及当时其他一些出版物中所表达的护教观点。柯文的研究并不能解释19世纪70年代以后出现集体入教现象的原因。与柯文的分析相类似，吕实强也对儒家士大夫的反教观念进行了研究。[①]吕实强利用大量的官方文献，将很多反教事件定位为地方社会精英对基督教外来者的抵抗、怀有敌意的地主阶级对信徒的敌视等。但是和柯文一样，吕实强同样忽视了19世纪八九十年代基督教在乡村地区的增长。这并不是说柯文和吕实强的著作在引用原始资料时有什么不妥，而是表明我们的研究中需要过滤反教文献中那些固有的偏见。

直到台北“中央研究院”近代史研究所编辑的大卷宗系列资料《教务教案档》公开出版之后，整个西方历史学界才开始重新审视近代中国教案问题，尤其是乡村地区的反教运动。[②] 大批学者以乡村教会为研究重点，把信徒定位为地方上的政治群体，利用《教务教案档》，结合西方传教组织的档案、地方史料和田野调查等资料，具体地探讨这些乡村教会群体的发展状况，并将反基督教事件置于地方社会内部的利益集团权力斗争的脉络中进行分析，借此了解地方社会的利益派系如何利用基督教作为新的资源和手段，去改变原有的地位和增强自身的实力，积极争夺地方资源。这些学者认为，许多反教事件都是源于地方权力争夺，在这个争夺过程中，处在地方社会边缘的群体利用传教士的力量和资源增强实力，以赢得其所属群体的生存空间。这些研究不但凸显出教案问题的复杂性，更揭示出反教运动的原因、形式、过程和结果等也因各地情况的不同而形态各异，一切都取决于特定的客观因素。

---

① 吕实强：《中国官绅反教的原因（1860～1874）》（*The Causes of the Anti-Christian Movement by Chinese Officials and Gentry, 1860－1874*），台北“中央研究院”近代史研究所，1966。

② 吕实强主编《教务教案档》（*The Archives of Religious Affairs and Religious Cases*），共7辑21卷，台北“中央研究院”近代史研究所，1974～1981。

在众多少数民族聚居的边疆地区，如云南、贵州、台湾、蒙古地区等，教案问题与当地少数民族和汉族之间紧张的民族关系有关。这些地区的少数民族在与汉族的对抗中，一般都选择寻求教会的庇护。田汝康和张兆和从文化人类学的角度对基督教在云贵一带的传播作了深入细致的考察。其中张兆和指出，苗民以入教来抵抗当地汉族的扩张，但有一部分苗民相信基督教中的耶稣与苗民传说中的“苗王”有相似之处，于是纷纷入教。根据谢弗德（John R. Shepherd）的调查，清末台湾出现原住民集体入教的现象，其原因完全是为了自保，目的是利用西方传教士的力量抗衡不断吞并山地的汉族移民。[①] 然而在蒙古出现的天主教群体大多以汉族移民为主，这些汉族人借助传教士的保护来抵制蒙古地区的传统政治势力，以便获得在当地开荒种地、利用水源的权力。类似的情形还出现于甘肃、陕西等偏远地区，当地的汉族寻求天主教的保护，以防范 19 世纪六七十年代的回民暴动。[②] 自基督教成功地进入这些边

---

① 田汝康（T'ien Ju-K'ang）：《信仰的巅峰：中国革命时期的基督教传教运动》（*Peaks of Faith: Protestant Mission in Revolutionary China*），莱顿，1993；张兆和（Cheung Siu - Woo）：《中国西南苗族中的千禧年主义、基督教运动和种族变迁》（Millenarianism, Christian Movements, and Ethnic Change among the Miao in Southwest China），载于郝瑞（Stevan Harrell）主编《中国边疆族群的文化冲突》（*Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*），香港大学出版社，1995，第 217 ~ 247 页；约翰·谢弗德（John R. Shepherd）：《从蛮人到罪人：清代台湾平埔族原住民的集体归信，1859 ~ 1895》（From Barbarians to Sinners: Collective Conversion among Plain Aborigines in Qing Taiwan），载于裴士丹（Daniel H. Bays）主编《基督教在中国：从 18 世纪到当代》（*Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*），斯坦福大学出版社，1996，第 120 ~ 130 页。

② 马长寿主编《同治年间陕西回民起义历史调查记录》（*An Investigation into the Muslim Uprising in Shaanxi Province during the Tongzhi Era*），陕西人民出版社，1993，第 193、239、250、332 ~ 333 页。鉴于中国华北和西北地区有那么多的回族人口，很奇怪竟然没有人去从“草根”社会的层面对穆斯林与基督徒的关系作一个研究，这方面的研究很有必要开展。

疆地区之后，当地的价值观念和生活方式都在某种程度上发生了改变，而基督教也逐渐与地方环境相结合，发展成为地方上一个新的宗教。

在华北平原，民间宗教大多采取跨村网络进行传播，存在多个乡村共同供奉同一个神祇、共同组织集体祭祀和寺庙修建等现象。这些集体的宗教活动，既稳定了寺庙对地方社会的领导和控制，又将神权和乡权结合起来。正因如此，反教冲突就会牵涉到庙会、民间宗教团体以及拳民等，正如周锡瑞和狄德满（R. G. Tiedemann）在其著作中讲到的那样。[①] 李仁杰（Charles A. Litzinger）则着眼于直隶地区，指出当地反教冲突都涉及天主教会和寺庙之间的纠纷。当天主教徒拒绝参加地方上的集体宗教祭祀活动时，他们便被视为背离当地社会和文化体系的异类，非天主教徒认为天主教徒的行为会危害到乡村群体内部的团结和稳定，因而对天主教徒进行极力排斥和攻击。而汤若杰（Roger R. Thompson）的研究中甚至强调，天主教徒拒绝分摊庙会活动费用正是华北地区反教事件的主要根源。从中国信徒的角度来看，与北方流行的民间宗教相比，加入天主教就可以免交庙会费用，因而似乎是一种更为划算的信仰。[②]

在华中地区，民教关系同样复杂。史维东（Alan R. Sweeten）

---

① 周锡瑞：《义和团运动的起源》（*The Origins of the Boxer Uprising*），加利福尼亚大学出版社；该书中译本，张俊义、王栋译，江苏人民出版社，1995；狄德满（R. G. Tiedemann）：《1868～1900年间华北地区的乡村动乱：以鲁南为核心的考察》（*Rural Unrest in North China 1868－1900：With Particular Reference to South Shandong*），伦敦大学博士论文，1991。

② 李仁杰（Charles A. Litzinger）：《华北的乡村宗教与村社组织：19世纪晚期天主教的挑战》（Rural Religion and Village Organization in North China：The Catholic Challenge in the Late Nineteenth Century）；汤若杰（Roger R. Thompson）：《中国乡村的上帝曙光：基督教、儒教和现代化国家（1861～1911）》（Twilight of the Gods in the Chinese Countryside：Christians，Confucians，and the Modernizing State），载于裴士丹主编《基督教在中国：从18世纪到当代》，第41～72页。

从社会史的角度，对江西基督教乡村的形成背景进行了考察，并深入分析了基督教传教活动在乡村地区发展的动力。他强调，基督教在江西乡村地区的成功传播实际上有赖于中国传道人和普通信徒的努力，西方传教士则只扮演了辅助角色。当地信徒来自不同的社会阶层，其中有村民、地主、商人、寡妇等，他们的入教动机复杂，并非是简单地依附西方传教士和欺负老百姓的“吃教者”，而当地的民教冲突也与地方上各种利益集团之间的纠纷交织在一起。在长江流域相对比较富庶的地区，由于科举士绅和儒家文人云集，因而基督教传教活动经常与拥有地方权力的儒家士绅、官僚士大夫、商人和宗族首领发生冲突。①

不管地域环境的不同造成了怎样的差异，以上的研究强调，基督教与乡村社会的互动关系是多元和多样的。这既反映了地方社会内部的不同阶层以入教作为增加自身利益的策略，并借助外来力量去整合原来的社会秩序、重建社群内部的联系，也说明基督教成功地融入了地方社会，并且至少在乡村社会的意义上变成了一个本土的宗教。正如裴士丹（Daniel H. Bays）所指出的，当前学者们对中国基督教历史的研究，更注重本地信徒的角色，更多地使用中文官方档案和民间原始史料。学者们因而将地方教会看做是裴士丹所称的“地方社会整体不可或缺的重要组成部分”②。这种新的学术趋势，是要从基层社会出发，去考察基督教群体的微观历史，借此建立一个以中国基督徒群体为中心的历史观。就研究方法来看，学

---

① 史维东（Alan R. Sweeten）：《中国农村的基督教：1860～1900年间教会与江西社会的冲突与融和》（*Christianity in Rural China: Conflict and Accommodation in Jiangxi Province, 1860－1900*），密歇根大学中国研究中心，2001；朱迪斯·怀曼（Judith Wyman）：《中国人排外主义的模糊性：1870～1900年间的重庆府》（The Ambiguities of Chinese Anti-Foreignism: Chongqing, 1870－1900），《清史问题》，第18卷，1997年第2期，第86～122页。

② 裴士丹：《基督教与清代社会的动力》（Christianity and Dynamics of Qing Society），载于裴士丹主编《基督教在中国：从18世纪到当代》，第3～7页。

者们也意识到，在研究的过程中，不仅要掌握西方传教士在华的传教策略，还要知道中国信徒接受基督教的过程、地方教会创立者的背景以及基督教对地方社会产生的影响等多个方面。

在上述的地区性研究中，唯一的方法问题是地理范围的选择。这些研究大多针对华北和华中的基督教运动，究其原因，部分是由于西方社会对义和团运动的关注，部分则是因为华北平原是西方人眼中中国农村社会的缩影。这里的农民生活在人口稠密的乡村里，他们面朝黄土背朝天，还要忍受军队和土匪无休止的劫掠和骚扰，这恰好是考察基督教如何为民不聊生的地区提供基本生存保障的极佳范例。[①] 赵文词（Richard Madsen）对华北天主教乡村的研究与此思路大体相同。他的一个论点就是，地势偏僻和交通不便等社会环境因素使天主教村民长期保持着他们的群体认同和信仰习俗。[②] 这种研究的假设前提，是村际之间社会流动和对外联系的有限性，使天主教会成为地方社会结构中一个相对稳定的有机组成部分，由此强化了教徒的宗教信念。赵文词的研究似乎很有说服力，但是他所选取的研究个案只能说明事实的一部分，他忽略了出现在华南地区的天主教会跨省联系的关系网络。正如赵文词本人所承认的，他的论点忽视了广泛存在的跨省天主教会网络。如果赵文词认识到华南地区天主教会内部的流动特征，他就会注意到天主教与其他中国社会网络是如何交织重叠，并且利用这些社会网络传播和发展教会势力的。唯一一部描述了中国天主教流动特征的著作是罗沙达（Eriberto P. Lozada）对“小罗马”的人类学研究。小罗马是一个

① 罗伯特·米高（Robert W. McColl）：《了解中国地理：一些碎片的整合》（Understanding the Geographies of China：An Assemblage of Pieces），《亚洲教育》（*Education about Asia*），第4卷，1999年第2期，第6页。

② 赵文词（Richard Madsen）：《中国天主教徒：崛起的公民社会之悲剧和希望》（*China's Catholics：Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*），加利福尼亚大学出版社，1998，第136页。

位于广东省梅州地区的客家天主教乡村。在重新构建了该地区跨省和跨国教会关系网络的同时，罗沙达还考察了客家天主教信徒如何运用这些网络，在乡村内外以至海外建立他们的宗教身份、种族意识和社群内部的凝聚力等问题。[①]

那么，研究华南地区潮州基督教历史的意义何在？在19世纪末，潮州是美国北方浸信会和英国长老会在华南地区迅速发展的基地。从地理上讲，地处华南沿海的广东省潮州府，远离首都北京和广东省城，长期以来因地方械斗声名狼藉，这里既是基督教从沿海进入内地的过渡地带，又是各种地方社会矛盾突出的典型地带。通过研究潮州地区基督教的发展过程，本书力图纠正传统上已有的研究所呈现的中国乡村社会的僵化、被动的形象，展现中国沿海社会的高度流动性特征。与许多人类学家不同，本研究不是关注一两个偏远的基督教乡村，而是要追溯基督教进入潮州的历史过程，并深入分析中国地方社会各种关系网络与基督教发展之间的关系。从这一考虑出发，才有可能理解中国某些地区自19世纪晚期以来基督教活动的内在动力。

同样重要的是，基督教群体的形成是一个持续的、发展的过程，其历史需要从当地基督徒的角度去描述和展示，而不是从制造绝大部分历史资料的西方传教士或中国官员的角度着眼，只有这样才可能发现那些现存的传教士通信和中国官方档案中并没有揭示的客观的历史事实，例如中国人的宗族身份与基督徒身份的重叠关系。建于村庄寨墙之外、被众多信教家庭环绕的教堂，通常被误认为是一个独立的基督教聚居点。然而实际上，这些教会聚居点却是地方社会的重要组成部分。信徒不仅归属于各自的教派，而

① 罗沙达（Eriberto P. Lozada）：《地上之神：一个中国乡村的天主教会、后社会主义政权和跨国网络》（*God Aboveground: Catholic Church, Postsocialist State, and Transnational Processes in a Chinese Village*），斯坦福大学出版社，2001。

且也没有割断与宗族和其他村民的往来。这种宗教、血缘和地缘等各种社会身份的多重叠加，是潮州地区绝大多数乡村基督教群体的典型特色。[①]

结合历史档案和田野调查的潮州基督教历史研究

本书在考察潮州地区基督教历史时所使用的主要资料，首先是基督教传教士留下的记载，其次是中国官方的档案文献，还有笔者在 1997 ~ 1998 年从几个基督教乡村收集到的田野材料。关于华南潮汕地区基督教发展历史，笔者能从西方传教士和中国官方的档案中找到什么样的信息呢?

第一，美国北方浸信会和英国长老会的大量档案，包括了这两个教会在华传教活动的第一手资料。这些记录中有大量传教活动的报告，如在市集和村庄里的布道活动、与社会各阶层——包括寻道者、教堂的来访者、农民、商人、工匠、儒家学者和佛教徒等——在正式与非正式层面进行的有关宗教讨论的记载。第二，随着基督教会在中国大地上的出现，产生了许多关于当地教会的宗教活动及教会内部运作情况的报告。传教士的档案在关于信徒的社会和宗教生活方面的资料尤其丰富。有许多资料讲述了入教者如何受到家庭和乡村领袖的迫害，还有传教士如何调解教会内部或信徒与非信徒之间的财产纠纷。除了做礼拜、布道和唱圣诗等宗教活动的记录之外，传教士的报告还包括教会日常运作方面的资料，如修建传教士住宅、教会学校、医院和教堂过程中进行的土地买卖情况、这些建筑物的修缮情况、传教经费的分配和使用情况等，还有关于传教士

① 这一论述建立于笔者本人 1997 ~ 1998 年在广东省潮州市及省内其他地方的几个天主教和基督教村庄的田野调查基础之上。

在传教过程中如何处理与中国传道人的关系的记载。第三，浸信会和长老会档案史料中有很多关于地方历史的资料。多数传教士通过对地方社会和文化的记录去补充他们的传教报告，从而给读者展现了潮汕乡村社会的生动图景，如民间宗教活动的活力、不时爆发的乡村资源冲突、村内或村际械斗以及基督教对地方政治的冲击和影响等。

同传教士一样，中国信徒从他们的角度出发，也留下了大量的文字记载。卷帙浩繁的信徒记录将最初的入教者一概视为当地基督教发展的先驱，赞扬他们面对反基督教暴力时的英勇表现。一些教会领袖编制家谱，对家族及宗族中最先信教的成员进行特别的描写。这些资料证明，中国信徒热切希望把他们自己和外国传教士在地方教会史中置于平等地位。另一类有关教会活动的历史资料，是地方官员及乡村士绅炮制的数量庞大的反教文献。1892 年曾在潮州广泛张贴的一张反洋教传单就是其中一个很好的例子，传单中称传教士为“洋鬼子”，又指责当地信徒为“汉奸”。这些中国官方文献是反基督教言论和思想的重要组成部分，它们与传教士的记录一样，都带有某种程度的偏见，其中所呈现的主要是对基督教的敌视，而不是基层社会的中国民众与基督教的互动关系。

单靠这些档案资料来解释基督教在中国地方社会的历史，显然并不充分。当然，正如大多数的历史研究会遇到的问题一样，本书在史料选择和资料利用方面也不可避免地存在一些问题。首先，是这些材料的可靠性问题。以募集经费为目的而分发给英美教会阅读的传教士文件，与供私人或内部交流使用的传教士记录，两者之间有明显的差别。浸信会和长老会传教士的报告属于内部文件，只供海外传教组织的决策者参考和阅读，并非对外开放。这些资料集中关注当地的传教工作，这和大多数发表的私人通信大不相同。供内部参阅的文件对传教活动只有简单的描写，因为这些文件很大程度上是为西方读者服务的。比如说，传教士主要是通过报告入教者的

数量来体现传教成绩，并达到劝捐的目的，从而绝少关注当地信徒的个人历史。至于有关反基督教事件的内部记录，当中的观点与传教士公开发表的言论、私人信件以及回忆录中所表达的观点有着显著不同。笔者在查阅资料的过程中，每当遇到记载有特殊事件或重要信息的原始资料时，往往要对传教士在不同阶段所做的记录作一个对比，以期追溯较长时段内他们的观点是否发生变化以及如何变化。另外，关系不和的基督教传教士之间，也往往通过书信来相互攻击，因此，对某一派系的传教士对别的教会的批评不能轻易置信。由于史料方面的这些客观情况，反复查阅传教士档案的写作动机和所记录内容本身，就显得十分重要。①

其次，中国官府的报告，是地方官员根据其下属官员搜集得来的资料撰写而成的。官方报告和州县官员传记等资料中的记录中，处处呈现着对当地基督徒村民的偏见。因此，弄清楚反教官员的观点就非常重要。这些档案资料中所缺乏的，恰恰是对基督徒村民与反教者之间互动的权力关系的记载。此外，官方记录并没有记载关于地方信徒在教会创始期间种种复杂艰难的遭遇和感受。由于缺乏关于这些基督教乡村的民俗志资料，因此唯一的办法就是在潮州的基督教群体中进行田野调查。

田野调查所收集的资料是本研究的另一类重要史料。做田野调查需要不同类型的人际交往能力和素质，否则就无法取得被采访者的信任，进而无法获得有用的资料和信息。对海外学者来说，在华南从事田野调查有以下几个需要注意的方面。第一，要了解中国社会深厚的文化传统。中国的每个乡村都有大量的文字资料：如家

---

① 李榭熙（Joseph Tse-Hei Lee）：《关于十九世纪末期广东潮汕地区基督教新教历史之英美档案资料》（A Survey of the British and American Archival Sources on the History of Protestant Christianity in Late-Nineteenth-Century Chaozhou, Guangdong Province），《华南研究资料中心通讯》（*South China Research Resource Station News Letter*）2001 年 10 月 15 日第 25 期，第 10～17 页。

谱、账本、历书、地契、学校教科书和宗教文本等。经过多年在香港新界和珠江三角洲的田野调查工作，科大卫呼吁人类学者和历史学者在研究中国乡村社会时，要多注意这些民间资料的学术价值。学者们在研究基督教会历史时更应当重视科大卫的建议，因为尽管当代中国经过了几十年的政治动荡，地方教会依然保存了不少教会记录、受浸记录、讲道记录、诗歌集、教堂契书、旧教堂建筑的奠基石及信徒的墓碑等。而这类资料恰恰在西方传教士档案和中国官方记录中都是不常见的。第二，要考虑到中国的幅员广阔与地方社会的多元性。仅就广东省潮州地区而言，就有潮州话、客家话等方言，若欠缺基本的方言训练，就无法开展田野调查，因为在1949年以前的那一辈居民，基本上没有受过普通话教育，而且常把说普通话的人视为可疑的外乡人。第三，要弄清楚华南地区的社会历史环境。潮州位于广东省东北部，远离省会，这样孤立的地理位置使得潮州即使置身于国家和地方社会的危机之中，也不容易受到摧毁性影响。再加上潮州地区长久以来面向东南亚和香港开展交流，因而比内陆省份更早地接触到了外面的世界。

回顾经验，笔者在1997年和1998年先后花了一些时间在潮州地区做田野调查，对象集中于三种类型的基督教乡村：第一种是那些自19世纪晚期以来就鳞次栉比一直保存至今的基督教乡村，最好的例子是澄海县盐灶村；第二种是那些在整个19世纪后半叶，相互敌视的教会群体共同生活并经常发生冲突的乡村，比如潮阳县古溪村和柳岗村；第三种是那些长期处于信徒和非信徒暴力冲突中的乡村，比如普宁县蔡口村。笔者是通过自己的家属关系以及与汕头地区天主教爱国会和基督教三自爱国运动委员会的联系，接触上述的乡村教会群体的。因为柳岗村的长老会和浸信会已于20世纪早期式微，该村已经没有多少关于宗族斗争的资料，因此笔者的田野调查主要集中于古溪和蔡口两村，此外也走访了盐灶村和一些城镇城市的教会。

田野调查的作用之一，是有助于核对档案资料的真实性和可靠性，笔者在访问古溪村和蔡口村时对此有亲身体会。每次的访问行程都是由当地信徒安排，从拜访受访者的家庭开始，到转回当地教堂为止。每一次走访都可以发现一些共同的现象，即受访的基督徒总是需要调和其自身的宗族和信徒的双重身份。由于已经事隔一个世纪，要找到亲身经历过 19 世纪末地方教会历史的人已经非常困难。然而，人虽不在，遗迹尚存。因此，笔者重访了旧教堂建筑、信徒的住宅、宗祠、寺庙、乡村寨墙、望楼和学校等，并为这些遗迹拍照，考察它们的周边环境，勾画教堂所在地区的乡村面貌。笔者发现，信徒的聚居处与其所属的宗族支派交叉重叠，村内建筑物的布局反映出教会和宗族组织的联系非常密切，这就证实了早期传教士通信中关于宗族派系集体入教的记载。在每次到古溪村和蔡口村时，笔者都随身携带从传教机构档案复印的教友名册，请一些长者帮忙寻找地方教会创办人的后代、那些信徒所属的宗族分支以及他们先前和现在的房屋所在。

田野调查的过程中也发现一连串的跨文化交流问题，其中的复杂性使人联想起 19 世纪末传教士在潮州内陆的遭际。由于笔者跟古溪村的信徒有远亲关系，加上近数十年来该村基督教徒和天主教徒之间没有发生过重大的资源纠纷，因此在采访时没有碰到任何困难。然而，笔者还是有意回避讨论两教之间的教义分歧。但有些时候，笔者的身份也会成为田野调查工作的障碍，尤其在访问寺庙管理人员、和尚和道士的时候。从他们对笔者的质疑中，还能看到长久以来村内基督教徒与非基督教徒的敌对关系的影子。此外，笔者也访谈了一些地方教会创办人的后代，并在他们的帮助下重新构建了潮州地区乡村教会在晚清时期的面貌，这些访谈有助于补充档案资料的不足，例如基督教传入之前地方权力关系的情况、信徒与非信徒之间的互动以及教会与村社关系的演变等。

相关概念与章节要点

本书需要界定一些学术用语的定义，例如集体暴力（collective violence）、资源（resources）、归信（conversion）、入教者（converts）和基督教群体（Christian communities）等。“集体暴力”是指敌对群体之间所采取的互相攻击的行为，在提及教案的时候，必须分清反传教士（anti-missionary）和反基督徒（anti-Christian）的暴力冲突之间对象的不同。前者针对西方传教士，而后者则是针对中国基督徒及其家庭成员。“资源”一词除了指一切赖以为生的物质，比如土地、水源、谷物等之外，同时也指政治权力，比如参加文武科举考试而取得的官阶、对宗族和寺庙的控制权以及与地方官员结成的紧密关系等可用来服务于自己目的的一切力量因素。

在当代的西方术语中，归信（conversion）一词对19世纪的基督教传教士和中国信徒都是很新奇的。甚至在今天的教会史学家和神学家看来，对在晚清期间什么样的情况才称得上是“归信”的问题都存在意见分歧。由于“归信”的含义因时因地而有所不同，因此在19世纪晚期传教士和中国社会的语境中讨论“归信”的问题尤为重要。由于18和19世纪欧美地区发生了宗教复兴运动，归信基督教对欧洲和美国的教会就变得十分重要。归信意味着公开宣告对圣子——耶稣基督——的信仰。根据基督教的传统，大部分欧美传教士在到海外帮助“罪人”（sinners）和“世俗的人”（heathens）悔罪归信基督之前，他们自己首先要确认曾经经历过这种认信的经验。从这一点上看，归信是个人的一种宗教体验，包括个人在认信之后信仰上和行为上的完全转化。在浸信会和长老会传教士的往来书信之中，该词意味着人们从过去对基督教的完全不信，到彻底相信和实践基督教的改变。如果有许多人同时经历这种认信的经验，

本书就以“集体归信”(conversion movement)或“集体入教”(mass conversion)来表述。

中文并没有对应英文“conversion”的词语。当传教士向中国信徒表述这个概念时，一般都使用下列的中文词汇——“信教”、“信耶稣”、“信主”、“领洗”和“入教”。前三个词汇——信教、信耶稣、信主——揭示了基督教宣扬耶稣基督为上帝的儿子和人类的救主的观念。在浸信会和长老会传教士眼中，信教就需要公开宣告相信基督为救世主，就要积极参与教会活动并且与非基督的信仰和行为——比如祭祖、风水及烧香拜神等——划清界限。其中所强调的这些关于中国信徒在态度和行为上做出转变的标准，正是19世纪末传教士所期待的。除了遵循这些标准外，没有其他的原则可以用来衡量一个信徒是否已经完全掌握基督教基本教义。对一些人来说，信仰转变的过程发生在学习教义期间；对另外一些人而言，这种转变可能在受浸礼或洗礼之后才会发生。对一些基督教家庭而言，这个过程要到第二三代的信徒时才会出现，这些新生一代在基督教家庭环境中成长，并在教会学校接受教育。但对只为寻求保护的“诉讼基督徒”来说，在他们身上根本就没有发生信仰转变的过程。因此，当人们声称已经“归信”基督教，各人的“归信”背景和实质是多种多样的，明确各种“归信”的背景及其背后的含义十分重要。

面对上述这些入教的准则，中国信徒经常处于一种困境，因为他们被迫将自己的传统习俗和新的基督教信仰分裂开来。[1] 为了调和这种困境，传教士会建立教堂，将信教群体纳入到一个以汕头为核心的教会网络之中。在入教之后，信徒必须在日常行为上与那些

① 关于基督教的排外传统的简明论述，参见朱迪斯·伯林(Judith A. Berling)《中国文化中的香客：关于宗教信仰多样性的商榷》(*A Pilgrim in Chinese Culture: Negotiating Religious Diversity*)，马利诺市，纽约，1997，第6~7、27页。

被称为“罪人”的非信徒邻居区别开来。[①] 另外，不论是在浸信会还是长老会中，受洗都是入教过程中的一个重要步骤；只有在受洗之后，入教者才被完全地接纳为浸信会或长老会的教友。区别在于，在浸信会中，只有全身浸入水中才算是有效的洗礼；而在长老会中，在头上洒水就已经完成洗礼。最后，一个入教者要承诺忠于教会，以示完成整个归信基督教的过程。很明显，在传教士心目中，归信基督教与加入教会组织存在着紧密的联系，或者说归信基督教是加入教会组织的必要前提。

本书以“入教”一词来概括形容信徒接受基督教思想，并用他们原有的传统世界观的术语去解释基督教教义、与自身精神上和物质上的实际需要相联系去理解和认识基督教会的过程。[②] 这个过程也表明，信徒具备一种调适其已有世界观的能力。进一步说，“入教”也包含着重新定位自己的信仰和行为，并改变自己的群体认同感和归属感的意识。当信徒将自己纳入教会组织的时候，他们逐渐养成了一种视自己为“上帝选民”的新的身份认同意识，接下来他们还必须调适与一般的非信徒群体的关系。此外，我们也应该把“入教”同“改变宗派”（proselytization）区别开来：“入教”是个人或群体在接纳基督教信仰以后所经历的信仰改变过程，而“改变宗派”则指一个已经有宗教信仰的人放弃原来的信仰而加入基督教会。[③]

---

① 现在，潮州地区的天主教徒和基督教徒通常将非基督徒称为“世俗”而不是“罪人”，因为前者比后者更加温和委婉。但是，香港和台湾的基督徒依然将天主教徒和非基督徒称为“罪人”。

② 安德鲁·华尔（Andrew E. Walls）：《基督教历史上的传教运动：一个关于信仰传播的研究》（*The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*），爱丁堡，1996，第43～54页。

③ 罗伯特·佛里肯伯格（Robert E. Frykenberg）：《集体入教运动的研究：学术评论与理论分析》（On the Study of Conversion Movements: A Review Article and a Theoretical Note），《印度经济及社会历史评论》（*The Indian Economic and Social History Review*），第17卷，1980年第1期，第129页。

同样有待商榷的学术用语还有“入教者”（converts）、“教友”（church members）和“慕道者”（adherents）等。“入教者”是泛指认同基督教信仰、学习教义、受过洗礼并且定期参加教堂活动的信徒。读者切不可将“入教者”、“慕道者”和“教友”三个词混淆不分。天主教会一般仅仅通过受洗人数的增长情况来统计其信徒数量，而美国浸信会和英国长老会传教士则采取完全不同的方法计算教徒人数。对长老会和浸信会计算信徒的不同方式，应该根据其各自教会的特定教义去理解和认识。

源于基督教自由教会的传统，浸信会注重教会成员的个人宗教体验和道德生活，又强调教会对上帝的绝对服从、地方教会的民主自治，并反对任何世俗权力干涉教务。与英国圣公会（Anglicans）和卫理公会（Methodists）相比，浸信会比较反对教会的等级制度和中央集权。美国浸信会传教士用“教友”一词形容那些接受了教义指导并通过全身入水的浸礼后加入教会的信徒。在浸信会中，信徒要积极参加教会生活，并且有通过捐献支持教堂、学校和牧师日常开销的经济义务。他们有权选举和被选为教会执事，而那些未受浸礼的信徒则不能参与执事选举。

长老会则遵从加尔文（John Calvin）的观点，即一个纯正的教会只传播福音并且正确地执行圣礼（如洗礼和圣餐礼）。加尔文宗的教会有一套特定的管理模式。按照《新约圣经》，加尔文主义主张教会的权力是神授的，而“牧师”、“长老”、“执事”和“教友”之间是有严格的区别的。[①]“牧师”被视为信仰的教导者，其职责是教授教义和执行圣礼；“长老”和“执事”是教友选出来的教会领导，协助牧师负责教会的日常运作，但没有执行圣礼的

① 加尔文主义（Calvinism）指的是约翰·加尔文个人的神学思想，而长老会传统（Presbyterianism）则指的是长老会内部的教会管理模式。

权力；而教友则需要积极参与教会活动和严格遵守教会纪律。[1] 受加尔文思想的影响，英国长老会传教士将这种教会管理模式移植到了潮州。综上所述，浸信会和长老会传教士衡量教会力量时，不是只看受洗人数的增长，而是根据教友参与教会活动的程度，比较注重信徒的素质。在关于受洗教友的档案中，他们将“领圣餐者”（communicants）、“慕道者”（adherents）、“有待观察者”（members under suspension）和“婴孩教友”（infant members）都作了分别的记录。“领圣餐者”是指那些已经受洗并且定期到教会领受圣餐的教友，他们有选举执事和长老的权利，而且也有被选举权；“慕道者”通常指那些对基督教表示兴趣但未接受洗礼的人，或者由于居所不定、身体不适而不能定期到教会聚会，但依然与教会保持联系的人；“有待观察者”是指那些已经受洗但因为违反教会纪律而受到惩戒的教友[2]，在惩戒期间，他们继续参加礼拜活动，但是不能领受圣餐，也不能参加教会事务的管理。

最后一个有争议的学术用语是“基督教群体”（Christian communities）。晚清的官方文献中经常用“教民”一词来泛称所有信徒。就字面意思来看，“教民”是指宗教信仰的追随者，比如佛教徒、道教徒和穆斯林等。然而事实上，“教民”一词在官方文献中是一个特定称谓，它有别于一般的“平民”和“良民”，其含义是在归信基督教之后，一个平民就被纳入了教会体系，处在传教士的庇护和控制之下，不再受官府的保护。1907 年，基督教传教士就曾要求清政府在所有官方文献中删去“教民”一词，但是“教民”的说法已经深入民心，成为官方和民间形容和抨击基督徒的

---

① 麦葛福（Alister E. McGrath）：《基督教神学导论》（*Christian Theology: An Introduction*），牛津，布莱克威尔出版社，1997，第 467～470 页。

② 汲约翰（John C. Gibson）：《中国华南的传教问题和传教策略》（*Mission Problems and Mission Methods in South China*），爱丁堡和伦敦，1901，第 238 页。

名词。[①]

在19世纪传教士的文献中，一般用“基督教乡村”（Christian villages; Christian settlements）来描述由大多数信徒组成的乡村；而在现代汉语中，则通常使用“天主教村庄”[②]、“教友村”[③] 和“基督徒村庄”[④] 等说法。这种称谓意味着中国基督徒在地域上是与非基督徒分开居住的。这种情况或许比较符合晚清甘肃和蒙古的比利时天主教传教地区（主要是 Congregation of the Immaculate Heart of Mary, C. I. H. M，即圣母玛利亚之心传教团），因为那里的确专门建立了几个纯天主教社区。[⑤] 此外，在河北的献县，我们也会碰到一些纯天主教徒的乡村[⑥]；在云南的福贡县，也有以基督徒为主的乡村。[⑦] 但

---

① 英国国家档案馆（Public Record Office），英国外交部档案（Foreign Office，此后简称FO）233/130/152，《1907年传教士大会通过的决议手册》（*A Pamphlet, Resolutions as Adopted in the Missionary Conference of 1907*），第35页。

② 林瑞琪（Anthony Lam）：《谁主沉浮：中国天主教近代历史反省》（*Who Controls the Future? A Historical Reflection on Contemporary Chinese Catholic Church*），香港，圣神研究中心，1994，第170～173页。

③ 沙百里（Jean Charbonnier）主编《1997年中国天主教指南》（*Guide to the Catholic Church in China 1997*），新加坡，中华公教联络社（China Catholic Communication），1997，第317～323页。

④ 何凤德：《一个基督教徒村庄的由来》，《近代史资料》1963年第3期，第156～157页。

⑤ 谭永亮（Patrick Taveirne）：《丰镇教案》（The Religious Case of Fengzhen Subprefecture）；李萨拉（Sara Lievens）：《1868～1911年间蒙古中部教区的C. I. C. M. 传教运动》（The Spread of the C. I. C. M. Mission in the Vicariate Apostolic of Central Mongolia，1868－1911），两文均为比利时“第五届比利时与清代中国的外交关系历史（1644～1911）国际学术研讨会（The Fifth International Symposium: The History of the Relations between the Low Countries and China under the Qing Dynasty，1644－1911）”提交的论文，比利时，海利文，1995年9月6～8日。

⑥ 赵文词：《中国的天主教徒》。

⑦ 山森哲直（Tetsunao Yamamori）、陈剑光（Chan Kim-Kwong）：《基督教对中国傈僳族的社会影响：宣教学上的分歧》（Missiological Ramifications of the Social Impact of Christianity in the Lisu of China），《宣教学》（*Missiology*）第26卷，1998年第4期，第403～417页。

是在中国的大部分地区，尤其是在广东和福建，基督徒和非基督徒通常是混居在人口密集的宗族乡村。因为目前还没有一个学术用语能够精确地揭示基督教群体的多样性，所以我们必须知道潮州地区的基督徒是如何用方言称呼他们自己的群体。

在潮语地区，天主教徒和基督教徒分别自称为“拜天主”和“拜耶稣”。“拜”这个字意味着中国信徒非常在意宗教活动仪式，认为正确的基督教仪式和教义同等重要。而基督徒还根据他们所属的国外教会宗派的不同，进一步将自己分成“浸信会”和“长老会”。[①] 潮语中唯一与“基督教群体”有同一意义的词汇是“福音村”，当代中国地方官员特别使用这一词汇来描述那些有 1/3 以上的人口是天主教徒或基督教徒的乡村。本书在使用“基督教群体”一词时，乃指 19 世纪末在潮州地区的天主教徒和基督徒。例如棚子村和蔡口村的长老会信徒、古溪村的浸信会信徒和天主教徒等。本书谈到具体的天主教和基督教群体时，通常用“天主教会”、“浸信会”及“长老会”，而在统称所有的基督教群体时，则会单用“教会”一词。

本书第一章将潮州放在 19 世纪中叶的历史框架中，分析传教士到达之前潮州地区的政治、经济、社会和文化状况。第二章追溯基督教传入潮州地区的路线，强调基督教是通过南海的移民网络来到汕头的，也就是说，是由海外华人信徒最早将基督教信仰传入潮州地区。第三章把主题转向反基督教暴力冲突，并分析浸信会和长

---

① 在 20 世纪，基督教复临安息日教会在汕头地区非常活跃，该教会自 19 世纪 20 年代来到这一地区之后，致力于向浸信会和长老会信徒布道，希望他们改变信仰。对于该教会与当地社会的互动关系，以及潮州地区所有西方传教组织的分布情况，本章不作详细论述。可以参见司德敷《中华归主：关于在华基督教力量分布的数量统计与地理分布的一般性考察（1918 ~ 1921）》（*The Christian Occupation of China: A General Survey of the Numerical Strength of Geographical Distribution of the Christian Forces in China, 1918 - 1921*），上海，商业出版社，1922，附录 1，第 25 页。

老会对反基督教暴力事件的反应和对策。第四章利用大量的信徒统计资料，重新构建了潮州地区基督徒在时间和空间上的分布状况以及年龄和性别结构，以便考察他们入教的过程和社会关系网络。第五章探讨了不同类型的教会组织和网络以及地方教会和传教士的互动关系。第六至九章利用个案研究，考察栅子、古溪、柳岗和蔡口四个乡村教案，分析涉及乡村信徒的集体暴力事件。第十章为全书的总结，检讨清末潮州地区基督教传教运动的特征和内在动力。

第一章
19世纪晚期的潮州社会

> 在19世纪50年代，所有相邻的区县都处于严重的无序状态，乡村、城镇和宗族部落都各自筑有围墙，像一个个散漫分布的小王国，而且似乎它们在随时都准备着与邻居作战……尽管潮州府的乡村民众之间因为地方械斗而互相树敌，但他们对外国人却非常友好。这或许是因为他们中的很多人都曾到过国外。
>
> ——约翰·斯卡（John Scarth）[①]

英国商人约翰·斯卡在19世纪50年代后期沿着韩江流域经商游历的途中，对当地的乡村械斗和集体暴力行为作了详尽的描述。他指出了当时的潮州社会的四个重要特征：乡村地区的防御工事、政府对内陆基层社会管控的失效、由来已久的向东南亚地区的移民历史以及乡村社会内部频繁的暴力冲突。

乡村械斗和集体暴力冲突行为都深深植根于当地复杂的社会历史环境中。人口压力、不均衡的资源分布以及自然灾害等，促生出一种充满恐惧、紧张和危机感的亚文化。[②] 这就引起了一系列带有

① 约翰·斯卡（John Scarth）：《在华12年见闻录：百姓、起义者与清朝官吏》（*Twelve Years in China*），爱丁堡，1860，第66页。

② 在本书中，“亚文化（subculture）”一词指的是那些被中华帝国晚期的官僚知识分子视为背离儒家伦理秩序而禁止和压制的地方风俗习惯、生活以及行为方式等。

普遍性的“异端”行为，基于生存的需要，那些被排除在传统的儒家礼仪规范之外的仪式和行为，如“刀枪不入”、卜卦算命以及教门会党运动等纷纷兴起。晚清时期政府管治能力的衰退和对地方社会的失控，使得这种局面更加糟糕。太平天国起义在华南和华东地区的胜利进一步削弱了晚清政府在地方的统治权力，对潮州地区的影响是，19 世纪 50 年代中期以来，这里先后出现了一连串的农民起义。政治动荡和地方社会的各种骚乱又加剧了整个潮州地区社会民众间的敌对情绪和暴力氛围。本书就是要在这样的一种历史背景和社会环境中考察基督教由沿海地区向中国内陆扩张的过程。本章首先对潮州地区的社会地理和历史环境作一个概述。

学术文献中的潮州面貌

在中国的地图上，潮州府看上去是一个偏远的地区。它位于广东省的东北部，远离省府广州城，在东北部与福建相邻，西北部与江西接壤（见图 1－1），由于东南部临海，所以广阔的海域成为潮州与东南亚地区交流交往的唯一通道。其自然地貌是由两条山脉和三条内陆河构成的三角洲。西北部的莲花山脉属于南岭山脉的一部分，它从揭阳、普宁、潮阳、惠来、陆丰、海丰地区延伸开来，将潮州地区与以粤语为主的珠江三角洲分割开来。由于地理位置原因，人们通常又将潮州地区称为岭东——即南岭山脉以东的地区，以区别于岭南。潮州的东北部地区，又有凤凰山脉沿大埔、饶平、潮安和丰顺等县蜿蜒而立，从而在潮州与客家语地区之间竖起了天然屏障。潮州地区各处分布着一些小山脉，由于这些山地不适合种植水稻，因此人们通常在地势较高的地区种植一些经济作物。由于韩江、榕江和练江三条水系的冲积和汇集，在三江下游地区形成了地势低平的肥沃平原，这三条主要河流呈东南流向，众多支流纵横交错，最后都汇入南海。这三条河流同时也将潮州地区分成了韩



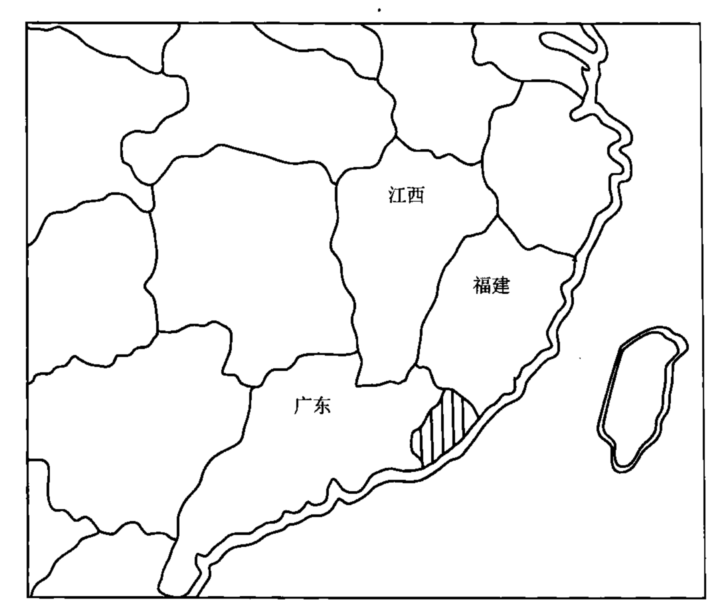


图1-1 潮州在广东省的位置示意图

江、榕江和练江三个地带（见图1-2）①。

潮州府大约早在公元7世纪的唐朝就已经建立，但是其辖区范围随着时间的不同而有所变化，直到17世纪中叶，其边界才确定下来。在清朝统治期间（1644～1911），潮州府由海阳（潮安）、潮阳、澄海、大埔、丰顺、惠来、揭阳、普宁和饶平等九个县组成，后来成为中外条约开放港口的汕头，就位于澄海县境内。② 潮州府

---

① 饶宗颐主编《潮州志汇编》（*Collections of Chaozhou Gazetteers*），香港，龙门书店，1965，第725～729页；王琳乾、陈大石、萧有馥编著《潮汕自然地理》（*Natural Geography of Chaoshan*），广东人民出版社，1992，第103～112页；黄挺：《潮汕文化源流》（*Origin and Transmission of Chaoshan Culture*），广东高等教育出版社，1997，第4～8页。

② 饶宗颐主编《潮州志汇编》，香港，龙门书店，1965，第585～617页；顾炎武：《天下郡国利病书》（*The Strategic Advantages and Disadvantages of All Districts in the World*），再版影印本，第40卷，商务印书馆，1936。

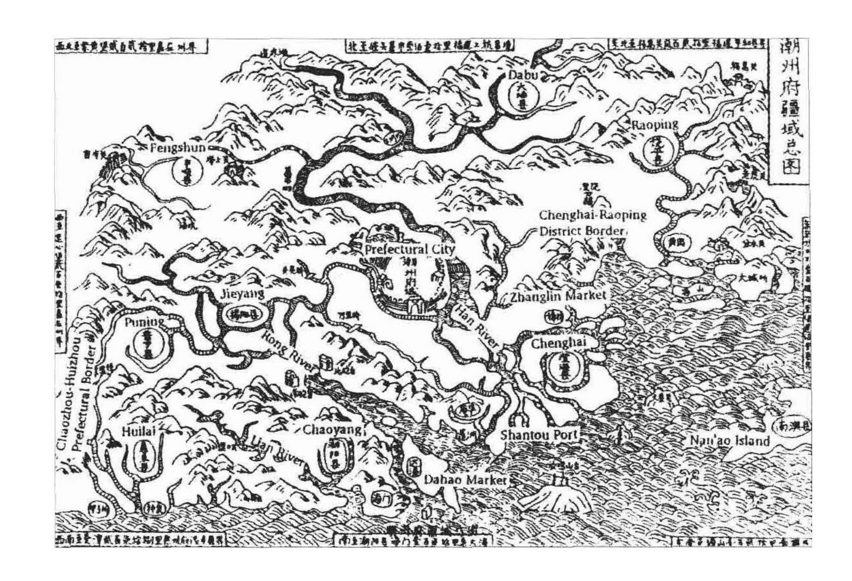


图 1-2　清代广东省潮州府

说明：本图选自饶宗颐主编《潮州志汇编》。

城是清朝地方政府所在地，同时也是汕头作为开放口岸兴盛起来以前广东东北部最大的城市。在潮州府城，有惠潮嘉道台、潮州知府以及海阳知县的官衙。惠潮嘉道台在级别上仅次于两广总督，主要负责税收、处理司法事件，同时管辖着其下一级的惠州、潮州和嘉应三府的官员们；惠潮嘉道台之下是潮州知府，其管辖范围仅限于潮州府属地区；潮州知府之下是所辖九个区县的县令，每个县令专辖一县。道台、知府和知县都有一支专门负责行政、司法和军事等事务的官僚队伍，协助其处理政务。南澳岛和其他几个集贸市镇的驻防兵则由当地卫戍部队负责。[①] 直

① 饶宗颐主编《潮州志汇编》，香港，龙门书店，1965，第 1081～1084 页；汲约翰：《中国华南的传教问题和传教策略》，爱丁堡和伦敦，1901，第 123～124 页。



到19世纪80年代后期，汕头地区才有了专门负责处理洋务的官衙，在此之前，如果发生严重的排外的或者反基督教的冲突事件，外国领事通常是写信给惠潮嘉道台或者直接拜访潮州府城。

在考察了潮州地区的自然地理概况和行政架构之后，再让我们看看已有的关于潮州地区的学术论著中，那些身处潮州地区以外的人们是如何以独到的视角描述这个沿海边疆地区的。中国的文人学者们视潮州为中华帝国统辖之下的一个行政单位，并认为潮州府城在政治和文化上都比潮州腹地优越。[①] 而且，学者们的这种看法在整个19世纪都始终未变，甚至成为今天从学术上构建潮州历史文化的一个关键要素。这种看法，其实表达了一种中原文人对南部地区的偏见。通过唐代的大文学家韩愈治理潮州这个历史片断，我们可以对这种偏见略窥一斑。韩愈是唐代著名的学者、诗人[②]，由于发表反对唐朝皇帝崇尚佛教的言论而遭惩罚，于819年被贬为潮州刺史。[③] 由于韩愈在潮州地区大力推行儒家传统文化，对潮州这个被中原文人视为蛮荒之地的地区进行了文明改造，后来的学者们均奉韩愈为宣扬儒家正统思想的先驱，进而将潮州地区最大的一条河流以他的名字命名，称为韩江，以示纪念。韩愈用儒家思想教化这一地区产生了深远的影响，此后很长一个时期，中原文化持续地向这个地区扩展，其中包括中原人民向潮州地区的大规模移民。韩愈在

---

① 《广东舆地图说》(*The Illustrated Maps of Guangdong*)，再版本，台北，成文出版社，1967，第193～228页。《清史稿校注》(*Commentaries on the Draft of the Standard History of the Qing Dynasty*)，(台北)"国史馆"，1986，第2531～2533页。

② 郑竹园：《潮州人与潮州文化》(Chaozhou People and Chaozhou Culture)，《美国中国研究杂志》(*The American Journal of Chinese Studies*)，第4卷，1997年第1期，第101～120页。

③ 隋唐时期被贬职流放到潮州地区的著名人物还有杨嗣复，曾于841年被贬到潮州，之前任户部侍郎；李德裕，于847年被贬到潮州，此前是一名将军。宋朝时期有赵鼎，被贬之前曾任职尚书右仆射，于1140年被贬到潮州。但是这些官员都没有像韩愈一样留下深远的历史影响。

潮期间，积极通过办学来宣扬儒家道统思想和传统文化，改变地方风俗，使潮州在文化上逐渐与中原地区融合。但是，这种将潮州描述为一个与中原传统文化保持高度一致的地区，只是说明潮州并非未经儒家文化滋润的蛮荒之地，但并没有描绘出潮州当地社会的真实情况。[①]

在儒家文化的框架下审视潮州，这种看法在饶宗颐主编的《潮州志汇编》以及其他很多有关潮州地区的人类学和历史学著述中都随处可见。近年来，有感于学者们对潮州地区文化传统与儒家传统之间一致性的倡导和呼吁，饶宗颐反过来强调应对潮州地区对中华民族文化所作出的重要贡献给予足够的关注，并提倡将有关这一区域的各种研究发展成为一个堪与“客家学”相提并论的新兴区域性研究计划——潮州学（Chaozhou Scholarship）。[②] 这一建议与艾瑞克·霍布斯邦（Eric Hobsbawm，又译埃里克·霍布斯鲍姆）所构建的“被发明的传统”的概念有异曲同工之妙。“被发明的传统”这一概念认为，知识分子在选择某个“合适的历史过去”来构建其“历史”与“当代”在文化和身份上的连续性时扮演了重要的角色。[③] 利用潮州府志和各县县志、家谱、古诗、民歌民谣等资料，一些潮州籍的

---

① 科大卫曾对此问题做过与珠江三角洲历史文化现象相结合的研究，参见其《成为广东人：明代的变迁》（Becoming Cantonese: The Ming Dynasty Transition），载于刘陶陶、科大卫主编《统一与多元：中国的地方文化与身份认同》（*Unity and Diversity: Local Cultures and Identities in China*），香港大学出版社，1996，第37~50页；科大卫：《历史与文化》（History and Culture），载于布兰·胡科（Brian Hook）主编《广东：中国的应许之地》（*Guangdong: China's Promised Land*），香港，牛津大学出版社，1996，第1~3页。

② 饶宗颐：《何以要建立“潮州学”?》（Why Should We Construct "Chaozhou Scholarship"?），《潮学研究》（*Chaozhou-Shantou Culture Research*）1994年第1期；黄挺主编《饶宗颐潮汕地方史论集》（*Collection of Rao Zongyi's Essays on Local History of Chaoshan*），汕头大学出版社，1996。

③ 霍布斯邦（Eric Hobsbawm）：《前言：发明传统》（Introduction: Inventing Traditions），参见霍布斯邦、特伦斯·兰格（Terence Ranger）编著《被发明的传统》（*The Invention of Tradition*），剑桥大学出版社，1983；该书中译本，陈思文等译，台北，猫头鹰出版社，2002。



中国学者曾试图将上述这种潮州与中原地区在文化上的联系尽可能追溯到最早，从而重建儒家文化影响下的潮州历史，去有力地反驳那种认为潮州地区是文明程度低下的边陲蛮荒之地的说法。这种试图重建潮州深受中原儒家文化熏陶、与儒家文化保持一致的做法，与郭思嘉（Nicole Constable）所指出的关于罗香林重新构建"客家人的汉族认同感"的做法如出一辙。[①]

中国士人纯粹从儒家道统的角度审视潮州地区，而西方观察家则采取了一种完全不同的视角。这些西方人是从东南海洋踏上中国国土的，他们完全是从边疆的角度感受潮州地区的。[②] 在逐渐熟悉中国漫长的海岸线、沿海岛屿以及码头等之后，他们又沿着韩江、榕江和练江向内陆航行，以开拓城镇和乡村市场。基督教传教士在汕头立足之后，就以汕头为基地向落后荒芜的内陆进发，并将潮州地区从沿海到内地的情况传达给了英国及美国等西方读者。[③] 举例来说，英国长老会传教士吴威廉（William Gauld）和汲约翰将潮州地区按自然地貌分为肥沃的盆地和贫瘠的山地两个部分，他们还根据居民所讲方言的不同和地理分布情况，把当地的居民划分为

---

① 郭思嘉编著《作客的群体：中国和海外的客家族群的身份认同》（*Guest People: Hakka Identity in China and Abroad*），华盛顿大学出版社，1996。

② 马立博（Robert B. Marks）：《老虎、大米、丝绸、淤泥：中华帝国晚期华南的环境和经济》（*Tigers, Rice, Silk, and Silt: Environment and Economy in Late Imperial South China*），剑桥大学出版社，1998，第17～18页。

③ 埃德温·约翰·丁格尔（Edwin John Dingle）编著《新地图与中国的集贸市镇：一部深入其地理、资源、经济和贸易发展的著作》（*The New Atlas and Commercial Gazetteer of China: A Work Devoted to Its Geography and Resources, and Economic and Commercial Development*），字林西报与北华捷报公司，1918，第136～138页；萧冠英：《六十年来之岭东纪略》（*Discription of Lingdong over Last Sixty Years*），1925，广东人民出版社，1996年再版。自从1860年作为《北京条约》规定的通商口岸被开放之后，汕头在社会经济发展方面很快超越了潮州府城。在新中国成立之后，汕头是广东省东北部地区行政机构所在地，因此在中国国内和西方学界，出现了大量以汕头为中心进行研究的成果。然而，关于19世纪末20世纪初汕头和潮州两座城市之间的关系问题，并不是本课题需要解决的问题。

"福佬"（Hokklos，又译"鹤佬"）和"客家人"（Hakkas）两个部分。"福佬"指的是那些居住于潮州及福建南部盆地的人，而"客家人"则指那些从中国北方移民并居住在潮州山区里的人。[①]这种概念在近代中国的一些学术著作中也可以见到。20世纪早期出版的期刊和文章中，也将潮州地区的居民称为"福佬"，表明该地区与福建南部地区在文化与语言上都有着一定的联系。[②]

在当代中国，"福佬"和"客家人"都被官方认为是汉族，但是在19世纪，他们的汉族身份并没有得到完全的认可。直到20世纪早期，一些原籍属于"福佬"和"客家人"的知识分子强调，他们的族源在中原地区，只是在11世纪蒙古入侵的时候逃散到了南方。这种解释后来成为"福佬"和"客家人"族源的标准解释，被广泛征用于整个20世纪的家谱、通俗文学以及历史教科书中。其目的，就是为了表明南北方地区讲不同方言的群体之间存在着非常密切的文化同根同脉的联系。到20世纪末，潮州地区的人们摘掉了"福佬"的标签，开始直接称自己为"潮州人"。

中西方学者关于潮州地区文化传统和文化氛围的观点中有一个共识性特征，就是当地的居民对待儒家文化和西方文化的态度，都是积极而顺从的。然而，我们对潮州地区的多样性了解得越多，就越会发现这些观点并不准确。为了便于分析和描述，本书在用"潮州"一词时，仅指广东东北部潮州府所辖地区及其居

---

① 吴威廉（William Gauld）、汲约翰：《中国山地人与福音：汕头客家人地区传教工作概况》（*The Chinese Highlanders and the Gospel: A Sketch of Mission Work among the Hakkas of the Swatow Region*），爱丁堡，伦敦圣教书会，1882；汲约翰：《中国华南的传教问题和传教策略》，爱丁堡和伦敦，第119~121页；班德·爱德华（Band Edward）：《达到目的：英国长老会传教史（1847~1947）》（*Working His Purpose Out: The History of the English Presbyterian Mission, 1847-1947*），伦敦，英国长老会出版部，1947，第37页。

② 《潮州之地理》（The Geography of Chaozhou），《潮音》（*The Voice of Chaozhou*）第16期（1906年10月），第11页。



民。在谈到具体的方言群体时，则用“潮州人”和“客家人”作区分。

施坚雅的“东南沿海大区域”说

在地理区域概念上，潮州位于施坚雅（G. William Skinner）所谓的“东南沿海大区域”内（见图1－3）。在将这一概念作为一个分析工具进行分析和验证之前，首先要了解施坚雅对中国区域结构的见解。施坚雅强调，不论中华帝国看上去是多么统一，中国历史的内部变化并不能仅仅从王朝更替的角度去理解，而是必须根据

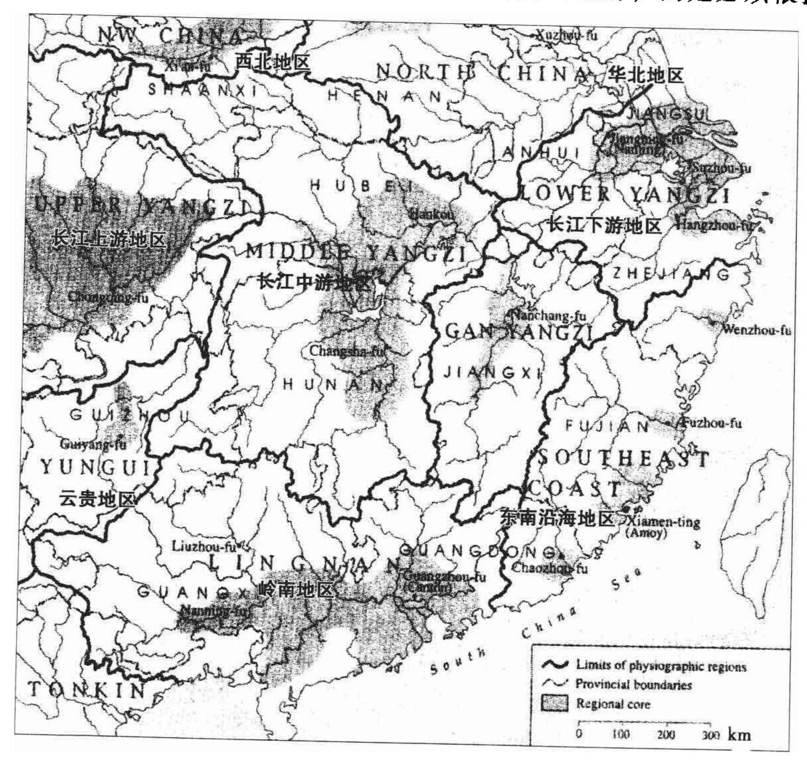


图1－3　华中和华南的大区域（1820）

地理上的八大经济区域来分析，这八大区域就是：华北地区、西北地区、长江下游地区、长江中游地区、长江上游地区、东南沿海地区、岭南地区、云贵地区。他是根据基本水系来划分上述区域并以各水域的附属水系来理解各区域之间的边界的。每一个区域都有自己的核心地区和边缘地区，核心地区是指农产品的经贸中心，即乡村村民和商人经常聚集的墟市，边缘地区对核心地区存在依赖关系。施坚雅还通过以民间的经济中心取代官府控制的行政中心、用市场网络代替行政管治等分析方法，来重新界定各个区域内核心地区和边缘地区之间的关系。通过将核心地区与边缘地区之间的互动关系放在有等级次序的市场体系之中，他向我们展示了官府与市场是如何并排运行、从而将地方社会纳入不同的区域中心之内的。这种强调经济关系和市场网络的观点，有别于那种侧重于从王朝更替的角度阐释历史的传统观点。

在整个明清两代，潮州府处在两广总督的管辖之下，不论辖区如何划分，施坚雅仍然认为潮州更多的是与相邻的福建所属的东南沿海区连为一体，而不是在广东所属的岭南地区。他的观点是根据地理面貌上的客观事实：莲花山脉将潮州从珠江三角洲切割开来，而在这两地之间也没有内陆河流相连。[①] 由于地理上的隔绝，潮州并不属于岭南区域或珠江三角洲。

施坚雅将潮州视为东南沿海经济区的概念化处理并非一无是处，但也存在不少问题，因为他忽视了连接潮州与珠江三角洲和东

---

① 施坚雅（G. William Skinner）：《亚洲研究协会主席的演讲词：中国历史的结构》（Presidential Address: The Structure of Chinese History），《亚洲研究学刊》（*The Journal of Asian Studies*），第104卷，1985年第2期，第282页；施坚雅：《岭南地区的不同发展》（Differential Development in Lingnan），载于托马斯·莱昂斯（Thomas R. Lyons）、倪志伟（Victor Nee）主编《华南的经济变迁：后毛泽东时代的改革与发展》（*The Economic Transformation of South China: Reform and Development in the Post-Mao Era*），康奈尔大学出版社，1994，第28页。



南亚地区的悠久的海上贸易历史。颇为遗憾的是，他曾就早期潮州人移民泰国的问题做过出色的研究[①]，而他并未将这一研究成果应用在他后期的区域经济论之中。对岭南和东南沿海区域边界的这种划分表明，施坚雅并没有认真思考南海海域的海外贸易网络。[②] 而事实上，这一海上贸易网络正好说明潮州地区与岭南和东南沿海区域存在同样重要的经济联系。

潮州与东南亚地区的密切联系，在吴振强、林珍珠（Jane Kate Leonard）、库什曼（Jennifer W. Cushman）及穆素洁（Sucheta Mazumdar）等人的研究中也有讨论。[③] 库什曼通过对中国与暹罗贸易的研究指出，潮州海岸在19世纪早期是中暹之间海上贸易的第一要塞，紧随其后的是闽南地区。[④] 除了这些繁荣的海上贸易之外，还有大规模的季节性移民，从潮州迁到广东省其他地区、台湾和东南亚各地。诚如颜清湟所指出，潮州移民群体中的公司组织，

---

① 施坚雅：《泰国的华人社会：一个历史的分析》（*Chinese Society in Thailand: An Analytical Society*），康奈尔大学出版社，1957，第1~90页。

② 对于施坚雅将中国西南与暹罗交界地带划分为云贵大板块的另一种批评，可参见切尔南·普雷瑟特库（Chiranan Prasertkul）《19世纪的贸易：中国西南地区的跨边界的功能体系》（*Trade in the Nineteenth Century: Southwest China's Cross-boundaries Functional System*），曼谷，朱拉隆功大学亚洲研究所，1989，第35~40页。

③ 吴振强（Ng Chin-Keong）：《贸易与社会：中国沿海的厦门网络（1683~1735）》（*Trade and Society: The Amoy Network on the China Coast, 1683-1735*），新加坡大学出版社，1983，第129、146~150页；林珍珠（Jane Kate Leonard）：《魏源与中国海上世界的重新发现》（*Wei Yuan and China's Rediscovery of the Maritime World*），哈佛大学出版社，1984，第60页；詹尼弗·库什曼（Jennifer Wayne Cushman）：《海上领土：18世纪末19世纪初中国与暹罗的廉价贸易》（*Fields from the Sea: Chinese Junk Trade with Siam during the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*），康奈尔大学出版社，1993；穆素洁（Sucheta Mazumdar）：《中国的糖与社会：农民、技术与世界贸易市场》（*Sugar and Society in China: Peasants, Technology, and the World Market*），哈佛大学出版社，1998。

④ 詹尼弗·库什曼：《海上领土：18世纪末19世纪初中国与暹罗的廉价贸易》，康奈尔大学出版社，第19页。

是构成19世纪新加坡和马来亚华人社区的重要组成部分。[①] 此外，我们还可以从道观的分香网络中得到关于潮州人大规模海外移民的佐证。分香活动是一种古老的习俗，就是从一个移民者家乡的主要寺观中，取一些香灰带到海外的附属寺观，从香火网络中也可以反映出移民情况。[②] 这样看来，早在西方商人到来之前，潮州就已经是一个具有高度流动性的社会，而且已经深深融入了中国南海海域的贸易网络。自汕头在1860年《北京条约》中被官方开辟为开放口岸之后，其他的一些传统港口就发展成为了陈春声所描述的富裕的“侨乡”，比如澄海县樟林墟，当地居民可以从海外亲属那里获得经济上的资助。[③]

自19世纪晚期以来，航海技术的改进加强了潮州与外部世界的海上联系。[④] 蒸汽机的运用为潮州地区带来了许多机会，使其得以与珠江三角洲以及通过香港与东南亚地区开展更频繁的贸易往来，

---

① 颜清湟（Yen Ching-Hwang）：《新加坡和马来亚的华人社会史（1800～1911）》（*A Social History of the Chinese in Singapore and Malaya, 1800－1911*），新加坡，牛津大学出版社，1986，第35～84页。

② 施舟人（Kristofer M. Schipper）：《保生大帝崇拜及其在台湾的传播：一个关于分香的个案研究》（The Cult of Pao-sheng Ta-ti and Its Spreading to Taiwan：A Case Study of Fen-hsiang），载于费每尔（Eduard B. Vermeer）主编《福建省在17、18世纪的兴衰》（*Development and Decline in Fukien Province in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*），莱顿，1990，第397～416页；陈春声：《三山国王信仰与台湾移民社会》（The Cult of the Three Mountain Kings and Taiwan as an Immigrant Society），（台北）《“中央研究院”民族学研究所集刊》1996年第80期，第61～114页；袁冰玲：《中国的民主：婆罗洲华人公司制度（1776～1884）》（*Chinese Democracies：A Study of the Kongsis of West Borneo, 1776－1884*），莱顿大学非西方研究中心研究学院，2000，第33～37页。

③ 陈春声：《有关清代樟林港贸易的一段记载》（A Passage about the Trade in Zhanglin Port in the Qing Period），《华南研究资料中心通讯》1996年1月15日第2期，第2页。

④ 饶宗颐主编《潮州志汇编》，香港，龙门书店，1965，第755页；施坚雅：《泰国的华人社会：一个历史的分析》，康奈尔大学出版社，1957，第43页。



提高了潮州地区在中国南海海域对外贸易中的地位。这种对外交流发展的结果是，各种新的思想观念和来自海外世界的陌生人纷纷涌向了潮州，其中既有来自欧美地区的基督教传教士，也有西方商人。在很大程度上，潮州的情况对施坚雅严格界定岭南地区和东南沿海经济区之间边界的论点而言，是一个反证。因为他将潮州地区视为东南沿海区域的划分方法，忽视了这样一个事实：悠久的海上贸易已经使潮州融入了中国南海地区，而不仅仅是与福建省相接的孤立地区。尽管存在这种概念上的局限，但是施坚雅探究潮州地区多样性的视角还是可以借鉴的。由于潮州地区的生态、政治、社会以及经济等方面在很大程度上都是沿着内陆河流水系而变化，因此整个潮州地区可以被分为韩江流域地区、榕江流域地区、练江流域地区、澄海与饶平两县边界地区以及惠州与潮州两府交界地区，共五个区域。

韩江流域

韩江是潮州第一大河，也是广东省的第二大河，河流呈西北—东南走向，从广东、福建和江西三省交界处的山区流向潮州，经大埔、丰顺、潮安及澄海等县。河流下游除了有潮州府城之外，沿河一带还有许多墟市。上游地区的墟市留隍是潮语和客家语地区的分界。韩江最后流经汕头港入海。韩江流域是潮州地区的政治中心，也是儒家文人、文武科举进士及政府官员的高度聚集地。

榕江流域

榕江从韩江的西侧流过，桑浦山是两江的分水岭。榕江有两条支流，较长的一条发源于汕头西部的山区，呈东西走向，沿陆丰和揭阳两县边界，流经陆丰、揭阳、普宁北部和潮阳西北部。较短的一条源于汕头西北部山区，呈西北—东南走向。两条支流在揭阳县城西处汇合，最终流经牛田洋，由汕头港入海。榕江下游的县城，历史上被称为榕城，似乎对其所辖的广阔腹地并没有多少控制权。

榕江沿河众多的支流以及榕江流域与县城之间的遥远距离表明，这一流域是一个政府管辖和治理难度较大的地区。

练江流域

练江位于汕头的南部，发源于普宁县大南山白水漈。大南山是莲花山脉伸向普宁、潮阳和惠来等县的一个支脉。练江呈东西走向，流经普宁南部和潮阳大部分地区，通过海门湾汇入大海。沿练江中下游地带，延伸出很多平原，形成了非常肥沃的土地，使潮阳西部成为此县的农作物中心。

上述三河流域的地理状况对19世纪晚期基督教在这个地区的发展有着至关重要的影响。发达的水上交通使基督教传教士得以沿着内陆河流前往沿线城镇和乡村游历布道。这些水上交通枢纽成为传教士安全而稳妥的传教路线。美国浸信会和英国长老会的传教士就是沿着水路溯流而上，来到了韩江、榕江和练江流域的河谷地带，将福音扩展到潮语和客家语地区。[①]

澄海—饶平两县交界地带

澄海和饶平两县交界地带是人口稠密的沿海居民聚居区。这里也是大多数东南亚移民的故乡所在，其中包括樟林和拓林两个墟市。从南澳岛和汕头港乘船，可以很方便地进入这一地区。

潮州—惠州两府交界地带

潮州与惠州两府的交界地带与惠来、揭阳、海丰和陆丰四县的边界互相重叠。在中华民国以前，以客家人为主的海丰和陆丰两县，在行政上属于惠州而不是潮州管辖，直到民国年间，两县才被

---

① 赫巴特：《1833～1935年间美国浸信会海外传道会在华东和华南传教事业的历史比较：集中性与分散性传教策略的剖析》，耶鲁大学博士论文，第8～10页。



划到潮州的管辖之下。[①] "福佬" 居住于海拔较低处，高山地区则被客家人和 "半山客"（semi-Hakkas，又称 "半陕客"）占据。"半山客" 既懂潮语，又会讲客家方言。溯榕江而上或者沿海岸航行，就可以到达这个潮惠两府的交界地区，基督教正是通过榕江上游水域传播到这一交界地区的。

除此之外，潮州地区还有很多纵横交错的小河、小溪和人工运河。这些水道在潮语中读作 "溪"（koi）。1874～1919 年间，活跃于此地的长老会传教士汲约翰注意到这样一个事实：许多村民都是沿溪而居，以便灌溉农作物。较大的乡村和集贸市镇都是建于几个水流的交汇点，因为这样可以利用便利的水上交通。[②] 汲约翰的观察显示，在现代公路建成之前，溪流和运河是当地居民的经济命脉和运输干线。

由于耕地低于河道，因此村民不得不投入大量的资源去开挖运河，并且修建河堤以保护庄稼。也正因为如此，许多乡村都是把溪流和运河看做天然的地界标记，以此显示他们对土地和水源的控制。1998 年笔者在潮阳县做田野调查时经常听到一句方言："喝哪条溪水，就讲哪种方话。"[③] 对这句话的意思做个引申，也就是说，溪流和运河就是各村庄之间势力范围的边界。[④]

当代数千万的潮州人口中，大部分人都以潮语为母语，这种方言不同于粤语和客家方言，但是与闽南语却有某种程度的相同和相似。讲潮语的地区沿着三大河流的自然边界，可以被分为韩江、榕

---

① 柏桦（C. Fred Blake）：《一个中国墟市的族群和社会变迁》（*Ethnic Groups and Social Change in a Chinese Market Town*），夏威夷大学出版社，1981，第 147 页。

② 汲约翰：《中国华南的传教问题和传教策略》，第 119～121 页。

③ 李松森讲述，笔者 1997 年 1 月 5 日访谈于中国广东省潮阳市古溪村。

④ 潮阳县水利志编纂组《潮阳县水利志》（*Gazetteer of Water Irrigation in Chaoyang District*），潮阳水利电力局，1991，第 396～397 页。

江和练江三个“子方言”区。[1] 尽管三个地区的方言仅仅在语调和发音上有细微的差别，但是沿韩江而居的人们通常觉得他们的发音与榕江和练江地区那种不太精准而且生硬的发音相比，更加优雅而富有表现力。[2] 这种观念揭示出，居住在比较富庶的韩江流域的人们由于历史上较早受到儒家文化的影响，因而相对于近邻县市而言，有一种自豪感和歧视心理。

上述这种“子方言”区的划分，对于理解基督教传教运动最初在榕江流域和练江流域取得的成功非常必要。在19世纪晚期，大多数浸信会和长老会的中国传道人都来自榕江和练江流域的揭阳和潮阳。他们很容易与和他们有相同语言特征的人们交流，从而使得基督教从汕头向榕江和练江流域的传播更加方便和迅速。那些能同时讲潮州和客家两种方言的传道人，在向韩江上游地区的客家人以及潮州与惠州府边界地区传教过程中也扮演了重要的角色。语言因素始终对宗教在中国农村地区的传播有着决定性作用，康豹（Pual R. Katz）在其对浙江温元帅（瘟神）崇拜的研究中特别指出了这一点。[3] 太平天国运动早期在沿广东和广西两省边界的客家人中间发展，也是基于同样的语言因素。

作为暴力温床的潮州

16、17世纪明清易代之际，整个中国陷入了空前的动乱和不安。三个具有非凡历史意义的戏剧性变化对潮州产生了影响：行政

---

① 林丽贤：《论香港潮州人的语言》（Discussion of the Dialect of Chaozhou Residents in Hong Kong），《崇基学报》，1970，第150～152页。

② 柏桦：《一个中国墟市的族群和社会变迁》，夏威夷大学出版社，1981，第11页。

③ 康豹（Paul R. Katz）：《瘟神与送瘟船——中华帝国晚期浙江地区的温元帅信仰》（*Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*），纽约州立大学出版社，1995，第15～17页。



区划边界的重新划分，农村地区防御工事的建设，宗族组织的增殖扩散对地方社会的整合。当时的州县志记载表明，自15世纪以来，海盗倭寇之乱威胁着当地的政治秩序。明代嘉靖年间，为了巩固地方防卫，政府重新划分了行政边界，新设了澄海、普宁等县，除了为加强地方管治之外，也是为了对抗海盗倭寇。也正是出于这种需要，新建的县城都筑起了城池，而区内的军事据点，如水寨、靖海、海门、蓬洲、神泉、南澳等，都建有城墙作防御之用，明政府还组织地方武装力量去抗击海盗倭寇，但事实证明这一切措施都收效甚微。[①] 林仁川最近所作的一项研究指出，当时的海盗其实是拥有强大经济和军事力量的海商，他们垄断了明清易代之际整个南洋的海上贸易。[②] 在中国东南海岸沿线一带，大多数的海商首领都是来自潮州和福建南部，其中最著名的就是郑成功，在西方被称为"国姓爷"（The Lord of the Imperial Surname）。郑成功以他强大的海上舰队，拉开了抗清的武装斗争，清军和郑成功部队之间频繁的战争，使得潮州沿海一带成了战场。处在这样的战争环境当中，当地村民不得不在居住区建设防御工事，以求自保，一些较大的乡村甚至建立起了地方上的军事联盟。故此，大型村寨的建立，使潮州地区出现了许多坚固的和人口密集的聚居点。

在整个17世纪，大型村寨和乡村防御工事的建立是潮州地区的一大变化。[③] 澄海县鸥汀村是一个好例子。鸥汀村位于韩江下游，四周环水，筑有围墙，由鸥上和鸥下两个聚居区组成，外村保护着通向潮州府城的河口。郑成功在17世纪50年代早期的军事活动中，曾两次进攻鸥汀，但均败北而还，直到1657年的第三次进

---

① 饶宗颐主编《潮州志汇编》，第649页。

② 林仁川：《明末清初私人海上贸易》（*Private Sea Trade in Late Ming and Early Qing*），华东师范大学出版社，1987。

③ 饶宗颐主编《潮州志汇编》，第898～901页；黄挺：《潮汕文化源流》，第33～34页。

攻，他的军队才攻陷该村，入村后大肆屠杀。[①]

为了应付郑成功海上力量的威胁和挑战，刚登基不久的清朝康熙皇帝于1661年初实施了一项海禁政策。他下令要求浙江省南部到中越边界的沿海居民全部内撤50里。直到1669年康熙恢复潮州海界，又于1683年平定台湾，朝廷才放宽了海禁，允许沿海商民出海谋生，整个潮州地区也才重新开放，继续与东南亚通商。[②] 不论海禁政策实质上发挥了怎样的作用，长时间的战争和政治动荡使当地社会陷入一种不安和纷乱的氛围中。乡村居民纷纷拿起武器，建筑工事以求自保。鸥汀村在17世纪50年代抵抗郑成功的入侵，就表明在面对外来侵略力量时，村民会不计代价拿起武器自我防御。1869年，同样是出于对自身安全的考虑，鸥汀村民动员起来，共同抵抗一支新的来自海外的威胁力量——英军。特别重要的一点是，在中国草根社会，人们对自己家乡的忠诚更甚于对任何政权的效忠。这种情况曾在晚清时期无数次地上演，从著名的广州城外三元里村民反英大起义到浙江人包立身的“东安正义军”反对太平天国的斗争，都是如此。[③]

---

① 饶宗颐主编《潮州志汇编》，第660~661页。从这一事件之后，鸥汀村的幸存者们开始称郑成功为“国姓贼”(Bandit of the Imperial Surname)，并宣称“有国姓，无鸥汀 (Whenever there is Guoxing, there is no Outing)”，这句话流传至今。为了纪念此次事件的死难者，他们将这次屠寨日，也就是中国农历十一月二十三日，定为“破寨忌”，每年此日，乡民纷纷拜神祭鬼。更加详细的情况，请参阅林俊聪《南澳岛传奇》(*Story of Nan'ao Island*)，广东高等教育出版社，1995，第66页。

② 马立博:《老虎、大米、丝绸、淤泥：中华帝国晚期华南的环境和经济》，第147~157页。

③ 魏斐德 (Frederic Wakeman):《大门口的陌生人：1839至1861年间华南地区的社会动乱》(*Strangers at the Gate: Social Disorder in South China, 1839 - 1861*)，加利福尼亚大学出版社，1966；柯慎思 (James H. Cole):《老百姓对太平军：包立身的东安义军》(*The People Versus the Taipings: Bao Lisheng's Righteous Army of Dongan*)，加利福尼亚大学东亚研究所，1981。



与乡村的防御工事密切联系的，是宗族作为强有力的社会组织而成为地方社会的整合力量。为什么人们寻根溯源找到他们共同的祖先并编纂家谱，进而以宗族这样一种社会组织作为依靠力量？陈春声在其对《东里志》的研究中指出，明代晚期，在位于澄海县的东里村，一些地方领袖重新改写了建村历史，他们借用官方儒家正统的术语，为他们的领导权找到合理和合法的根据，但其真正目的是利用儒家思想，将其作为争夺地方资源和巩固控制权的手段。[①] 在某种意义上可以说，这一解释是对中国地方社会乡村政治的真实写照。在远离中央、省府、州县的边远地区，由于政府的管治鞭长莫及，这就让地方领袖可以利用各种不同的资源和手段，发展壮大他们的力量，把乡村社会作为其权力的争斗场。

在 19 世纪晚期，人口激增的压力、不均衡的资源分配，再加上自然灾害，使潮州弥漫着一种动荡不安的情绪，到处发生械斗和有组织的犯罪活动。通过对广东省整个 18 和 19 世纪刑事案件的调查，步茂德（Thomas Buoye）认定潮州是暴力冲突最多、官府最难驾驭的地区，因为这里的命案统计数字最高。[②] 命案的增加与这一地区人口的迅速膨胀有一定的关系：当持续膨胀的人口开始过度利用土地和水利资源的时候，资源控制权的冲突和斗争就无可避免。步茂德的研究指出，从 18 世纪开始，潮州逐渐成为了一块乡村暴乱的热土。

---

① 陈春声：《嘉靖“倭乱”与潮州地方文献编修之关系》（Pirates and the Compilation of Gazetteers in Chaozhou Local Society during the Reign of the Ming Emperor Jiajing），《潮学研究》第 5 辑，汕头大学出版社，1996，第 65 ~ 86 页。

② 步茂德（Thomas Buoye）：《乾隆时期广东地区围绕财产权的暴力冲突（1736 ~ 1795）》（*Violent Disputes over Property Rights in Guangdong during the Qianlong Reign, 1736 - 1795*），密歇根州立大学博士论文，1990，第 229 页。

政府控制力量的衰退和效能的降低是乡村械斗和有组织犯罪活动增加的另一个重要原因。安乐博（Robert James Antony）对鸦片战争以前广东省内大规模的有组织犯罪活动——包括海盗、河盗、土匪、秘密会社等——做了一个详尽的研究。① 他指出，不论采用什么样的法律和军事手段，省府州县官员对恢复法治和社会秩序都束手无策。在潮州地区，出现了一种新的趋势：人们纷纷加入某些秘密会社寻求保护，乐于从事那些被清政府定性为"邪教"、"异端"的宗教仪式。其结果是，在官方眼中，"民"与"盗"之间的区别变得越来越模糊。在这样一种不安宁的环境中，没有血缘和地缘身份的陌生人聚集到一起相互依靠，就形成了秘密会社。每当发生械斗时，这些秘密会社的成员便成为乡村土豪招募的村外打手。② 这种大规模的有组织犯罪活动揭示了华南地区传统秩序的普遍崩解。

曾任潮州代理知府的陈坤曾写道："潮郡地方有大患者三：洪水、洋人、风俗是也。"根据陈坤的理解，洪水之患只是季节性的，可以通过筑堤挖渠得到解决；洋人——也就是英美商人——在19世纪60年代"尚属未然之患"，可以通过外交手段得以解决。因此，异端思想和歪风邪气才是最大的威胁，并且已经严重侵蚀地方统治秩序。正如陈坤所言："惟风俗颓靡，不尚学而尚气，不尚义而尚利。"他将这些异端思想和歪风邪气分为两大类：第一类以谋取利益为依归，包括"降乩、童打、花会、设蛾场、开人当、结乡会、吞租谷额、截河私抽、拦途抢剥、明火撞劫、掳人勒

---

① 安乐博（Robert James Antony）：《海盗、土匪和会党：1796～1839年间广东省的犯罪活动与法治的研究》（*Pirates, Bandits, Brotherhoods: A Study of Crime and Law in Kwangtung Province, 1796－1839*），夏威夷大学博士论文，1988。

② 英国国家档案馆，英国外交部档案，PRO, FO 931/1394，《潮州代理知县致两广总督的信》（*Acting Prefect of Chaozhou to Governor-General of Guangdong and Guangxi Provinces*），1853年6月9日。



赎"；第二类是各类报复和伤人，包括"纠众械斗、杀人肢解、挖坟毁骸、奸淫妇女"。这些风俗"渐有由来，非一朝一夕之患矣"。其中尤为重要的是，乡村之间和乡村内部为争夺土地和水资源而频频爆发的械斗，已经成为造成地方社会不安的主要因素。许多强大的宗族相互结盟，与其他宗族和大姓对抗。他们同时也拒纳政府的税收。陈坤描述道："民情之所以悍，由于械斗之不休，械斗不休，则杀机动恶念萌，桀骜不法，渐而抢劫淫掳，靡所弗为矣。官法之所以穷，由于征收之不旺，征收不旺，则支解绌用费乏，呼应不灵，渐而因循隐忍，振作弗兴矣。"以上的描述显示，这一地区的地方秩序的混乱和社会动荡已经达到沸点，同时反映出政府管治的薄弱和失效。[①]

另外，自然灾害是一种不可预测的危机，使得本来就混乱不堪的社会状况更加严重。当时的州府和县衙对自然灾害有一系列的报导，指出自然灾害导致了粮价上涨，使地方资源的争夺白热化。在1832年的旱灾中，争夺水源引发了韩江下游地区的械斗。[②] 在19世纪50年代中期大规模地方起义爆发之前，在1852、1853和1854年连续三年均有关于重大洪涝灾害的报导。[③] 自然灾害的增加显然与乡村地区的动乱有着密切联系。遗憾的是，地方史料中从不详载自然灾害导致的死亡人数。不过，参考当时流传下来的一些民谣，我们也可以对当时自然灾害造成的惨烈情况作一个粗略的了解，其中一首来自饶平县的《山风萧萧》给我们呈现了灾害过后社会饥荒的真实场面：

---

① 汕头市档案馆，《民国资料》，案卷号S 194，陈坤：《鳄渚回澜记：附治潮刍言》，1870，手抄本。

② 《清实录广东史料》（*Source Materials on Guangdong from "The Veritable Records of the Qing"*），广东省地图出版社，1995，第4卷，第62页。

③ 黄宇和（John Y. Wong）：《两广总督叶名琛（1852～1858）》（*Yeh Ming-ch'en: Viceroy of Liang Kuang*），剑桥大学出版社，1976，第117～118页。

山风萧萧吹蓑衣，山峦迭迭人鬼啼。
年年盼望肚饱日，季季都是饥荒时！[①]

在这首民谣中，恶劣的自然环境中回荡着受灾者们的哭声，遭受旱灾磨难时的悲惨生活状况，留给人深刻的印象。这首民谣所描述的，可能是山区周期性的干旱和饥荒状况。由于自然灾害造成粮食的缺乏，平原地区的人们也面临着一个同样的问题，正如下面这首民谣（《盗贼》）所呈一样，渔民社区也是一幅悲惨的景象：

盗贼满天星，渔民惨过虾。
欲去死自己，唔去死全家。[②]

由于自然灾害，即便是在境况最好的时候，人们基本的物质生活也很难得到满足。盗窃和走私不可阻挡地成为相当一部分人赖以生存的手段。在拓林、黄冈、樟林、汕头等墟市和港口，逃避政府关税而走私食盐和鸦片成为沿海居民主要的经济命脉。妈屿岛和南澳岛是当时私盐和鸦片贸易的避风港。[③]

沿海地区的居民可以通过从事走私活动而求生，而内陆居民却无以为计。当经济状况面临崩溃的边缘时，内陆地区的大多数人被迫开始以盗为生。在某些情况下，食物的短缺和粮价的上涨甚至激起了民怨。一旦有几个亡命之徒喊出“反清复明”的口号，他们

① 《山风萧萧》，载于陈亿琇、陈放选编《潮州民歌新集》（*A New Collection of Chaozhou Folk Songs*），香港，南粤出版社，1985，第111页。

② 《盗贼》，载于陈亿琇、陈放选编《潮州民歌新集》（*A New Collection of Chaozhou Folk Songs*），香港，南粤出版社，1985，第111页。译者注：“欲去”指出海；“唔去”指不去出海。

③ 《清实录广东史料》，第4卷，第142页。



就很容易招募到其他穷困潦倒的追随者。19世纪40年代爆发于榕江下游地区的黄悟空双刀会起义就是如此。① 这次起义打着反对官府税收的旗号，表达出民间对官府的强烈不满。但是此次起义持续不到一年，就被时任海阳县令的吴均所镇压。这次起义揭示出基层社会民众对地方官员贪污腐败和不合理财政税收问题的一种普遍的不满，也说明各种困境已经将民众"逼上梁山"。如果这些问题持续得不到解决，就势必为日后大规模的造反起义埋下种子。

太平天国起义节节胜利，激发了潮州地区一连串的起义②，其中包括陈娘康在潮阳县西部领导的起义③、许阿梅在普宁县领导的起义、王兴顺和吴忠恕领导的韩江下游天地会起义等。④ 所有这些反抗活动都利用了当地的市场、乡村和宗族关系网络，招募反清的支持者揭竿而起，他们甚至还利用了一大批儒家术语和非正统文化资源，为他们的起义制造合法的理由和依据，其中包括儒家学说中的"仁政"观念和当时流行的乡村匪盗故事。

在得悉这些起义的消息之后，潮州知府吴均带领官兵在潮阳县与造反者展开了激战，结果吴均领导的军队惨败，被迫撤离县城。1854年7月，陈娘康指挥他的部队向南进发，前去攻打惠来县城。起义军一路所向披靡，很快占领了县城并杀掉了县令。自惠来一役取得胜利之后，陈娘康又派一路远征军与普宁县许阿梅军会合，计划共同进攻普宁县城。然而，这次联合征战败北，许阿梅撤回到了他在北山村的地盘。这些反抗起义表明，宗族政治在那个动荡年代

---

① 饶宗颐主编《潮州志汇编》，第673页。

② 方尔庄：《一八五四年潮州天地会起义述评》(Comments on the 1854 Uprising by the Heaven and Earth Society in Chaozhou)，《汕头大学学报》(人文社会科学版) 1986年第3期。

③ 关于1854年天地会起义的更多信息，参见英国国家档案馆，英国外交部档案，FO 931/1704。

④ 关于吴忠恕投降认罪的详细情况，参见英国国家档案馆，英国外交部档案，FO 931/1654。

有着不寻常的意义。笔者在普宁县做调查的过程中，经常听到一首形容当地四大宗族的民谣：

> 一姓普宁方[①]，二姓果陇庄，
> 三姓北山许，四姓西社黄。[②]

其中最有权势的方氏宗族还与当地官方结成联盟，在保卫普宁县城洪阳的战斗中出了不少力；第三大宗族——也就是许阿梅领导下的北山许氏对位于洪阳的县衙发动了抵制税收的连番行动；果陇庄氏宗族也卷入了与其他敌对乡村的冲突中。在19世纪60年代末期，庄、许、黄三大宗族因此也成为潮州总兵方耀“清乡”的主要目标。正是在与方耀的对抗中，这三大宗族中的一些成员因为看到无法打败方耀的军队，因此开始转而寻求美国浸信会和英国长老会传教士的帮助。

在19世纪50年代普遍爆发的起义和叛乱中，潮州府几乎没有从广东省衙那里得到任何援助，全靠自己的力量去努力恢复统治秩序。府衙官员与那些保持中立的乡村领袖结成联盟，共同对抗起义的民众，事实证明这个策略是非常成功的。尽管许多县衙所在的城市都遭受了起义者不同程度的攻击，但只有两个城市最终沦陷。就在韩江、榕江和练江流域的叛乱活动接近尾声之际，太平天国运动又迅速发展起来，掀起了起义的狂澜。因此潮州府的“潮勇”又被派去镇压太平军。1864年初，太平军已经从广东与福建接壤的边界地区攻进广东境内。[③] 以往中国内地的历史学者，将那些接二连三的起义看做是晚清帝国历史进程中一些小小的脚注，并将那些

① 在这首歌谣中，普宁指的是洪阳，即县衙所在地。

② 吴雪彬讲述，笔者访谈于中国广东省普宁市，1998年3月19日。

③ 黄宇和：《两广总督叶名琛》，第117～118页。



政治事件放在王朝兴衰的历史框架中进行分析，从而往往容易忽略导致那些起义发生的复杂的社会环境因素。[①] 然而，那些似乎仅仅是“脚注”的起义，却恰巧与太平天国革命在晚清帝国中心地带的全面胜利同时发生，这一事实将学者们的目光吸引到了对潮州地区民众普遍情绪的关注之上。由于将太平天国革命的胜利看成一个新王朝开始的序曲，一些地方反叛力量开始倒向太平天国革命，以便获得精神上的激励和战略上的指导。与中国历史上不计其数的其他农民起义相同的是，起义者认为他们的行为是合法的，也是正义和有理的，都是为了推进改朝换代的过程。他们的反叛表达了一种对现行府县统治权威的不满情绪，同时也表达了一种认为清代统治已经开始走向末路的强烈信念。

19世纪50年代社会动荡的直接后果，就是清政府对乡村社会的管治更加衰落。在清政府看来，内陆地区的穷乡僻壤是集体暴力活动的发源地，而漫长的海岸线则是海盗的大本营。以至于当两广总督劳崇光（1848年任广西布政使，1859年任广东巡抚兼署两广总督，1861年任粤海关监督，1863年5月授云贵总督。——译者注）试图恢复乡村保甲制度时，他不得不将保甲制度与内地一些较强大的团练组织结合在一起。很显然，这种决定为那些乡村武装提供了在地方社会扩充势力的大好机会[②]，这也就意味着在太平天国运动结束之后的华南地区，保甲制度始终无法完全恢复。因而可以说，政府对基层社会的失控，为日后数十年间的反教冲突以及涉及西方教会或中国信徒的各类乡村械斗和暴力事件留下了余地。正如本章开始之初所引述的，约翰·斯卡对这一地区暴力活动频仍感

① 班德·爱德华:《达到目的：英国长老会传教史》，第37、277页。

② 《总督劳崇光致内阁的奏折》（Governor-General Lao Chongguang to Grand Council），中国第一历史档案馆，《军机处录副奏折》（Memorial File Copies of the Grand Council）——《农民运动案卷目录：斗争项》（Documents on Peasant Uprisings: Anti-Qing Uprisings），缩微胶卷第142卷，文件号3533。

到非常震惊。因为不论走到哪里，他都可以看到手持大刀或者长矛的村民。他还回顾了一次英军镇压饶平县海山岛走私活动的战争。[①] 总之，频繁爆发的乡村械斗和大规模的海外移民更加验证了一点：经济贫困和社会动荡正是潮州人向东南亚移民的主要原因。[②]

关于潮州村民移民海外的悲惨经历，我们可以从《往暹罗》这首广为流传的民谣中略知一二：

门外种有一丛桃；
阿兄有（女么）阿弟无；
甲人收拾包袱往暹罗？

海水迢迢，
父母真枭，
老婆未做，
恨在心头终未消！

到暹罗，人生疏，
番仔拿刀，
讨赚哩无，
钱银无赚赚勒挑。[③]

另外，还有《一溪目汁一船人》，这首民谣栩栩如生地呈现了移民家庭所经历的辛酸：

---

① 约翰·斯卡：《在华12年见闻录》，第51~55页。

② 关于与此相似的对18世纪中国人从福建南部向东南亚地区移民现象的分析，参见吴振强《贸易与社会：中国沿海的厦门网络（1683~1735）》，第38~41页。

③ 引自徐铦庵编《潮属儿歌》（潮汕民间文艺丛书之一），汕头，文明商务书局，1930，第32~33页。



一溪目汁一船人，
一条浴布去过番。
钱银知寄人知返，
勿忘父母共妻房。[1]

在中国乡村，对任何一个人来说，长时间远离家乡故土无异于惨遭流放。如果这些移民海外的人最终回到家乡，就会传布一些他们在海外经历的故事和新闻，包括他们与西方人、同乡、讲其他方言的中国移民以及东南亚本地人相遇的情况。与这种大规模的海外移民紧密相连的，就是新的思想和新群体不断涌入，其中就包括西方传教士和来自东南亚地区的华人基督徒。

① 引自陈竞飞、陈小枫编《普宁方言志》(*The Dictionary of Puning Dialect*)，普宁市地方志编纂委员会办公室，1995，第84页。

第二章

海外华人基督徒的返乡之旅

暹罗的浸信会是所有潮州地区华人浸信会之母，中国的传教工作之所以肇始于那里，是因为在那个遥远的年代，中国还在闭关锁国。①

——《中国的传教活动》(*Missions in China*, 1908)

16 世纪晚期，当天主教传教士和葡萄牙商人来到中国南海地区之后，中国与西方之间开始了第一次意义深远的文化碰撞。在整个 17 和 18 世纪，天主教传教士及早期中国天主教徒开始着手将基督宗教思想介绍到中国内陆。然而，清代统治者却对天主教带来的影响产生了恐惧心理，视之为异教，因此在 1724～1860 年的百余年间禁止基督宗教在中国内陆地区传播。由于不允许西方人到中国游历布道，天主教传教士开始集中力量向暹罗、缅甸等东南亚国家和地区传教，同时等待中国再次向外国人打开国门。后来的基督教传教士也有过类似的经历，这些西方传教士除了在东南亚当地的民众中布道之外，也在移民到东南亚地区的华人群体中开展了传教活动。

大多数背井离乡去海外谋生赚钱的华人在外漂泊多年之后，都会有告老还乡的打算。18 世纪以来，暹罗聚集了大量的海外华

---

① 《中国的传教活动》(*Missions in China*)，波士顿，美国浸信会传教士联合会，1908，第 18 页。




人，其中包括很多潮州人（见图 2 - 1）。尽管潮州人分散在东南亚地区的不同国家，但通过相互之间坚韧稳固的宗亲关系和乡土情谊，他们与同乡人保持着密切的联系，从而形成了一个颇有影响力的、互助互保的跨国移民关系网络。这个潮州籍海外华人关系网络包括为数众多的商人行会、寺庙组织以及慈善机构，这些组织可以为那些客死他乡的同胞提供各种社会服务，其中尤为主要的是丧葬服务。

图 2 - 1　南海及周边地区

从19世纪30年代开始，美国浸信会传教士在向海外华人传教的过程中，逐渐发现了一个将基督教再次介绍到中国大陆的新路子。由于物质生活和社会阶层方面的原因，再加上对宗教的热情，海外华人基督徒开始通过他们在暹罗的乡土关系网络，帮助欧美传教士向自己的同乡宣传他们的新信仰，后来在他们回到家乡以后，又通过宗亲关系继续传教。由于这些跨国移民关系网络处于中国官方的控制之外，因此为宗教思想的传播提供了一个稳定而又便捷高效的通道，使美国浸信会从暹罗向中国大陆的正常传播渠道更加顺畅。从这个意义来看，基督宗教早在西方列强来华之前，就已经通过一些清晰可见的跨国移民关系网络传入潮州，同时也有不少潮州人主动接受了其思想和信仰。

基督教从东南亚向潮州地区的扩散

浸信会在暹罗华人群体中的传教运动始自郭士立（Karl Gützlaff，1803~1851），他是一个普鲁士路德教会的传教士，于1826年受荷兰传道会（The Netherlands Missionary Society）派遣，前往荷属东印度群岛的殖民地（Dutch East Indies），在当地华人移民中间从事传教工作。两年之后，也就是1828年，他拒绝荷兰传道会对他的安排，转而与英国伦敦传道会（The London Missionary Society）的汤·雅各布（Jacob Tomlin）以及其他三名华人助手，一起在新加坡和暹罗开展传教工作。1828~1831年的三年间，郭士立努力使潮州人这个暹罗地区最大的华人方言群体归信基督教。这些潮州移民大多数居住于暹罗南部沿海一带的城镇和乡村。他们除了参与繁荣的对华贸易之外，还种植一些经济作物，如甘蔗、胡椒和烟草等。[①]

① 施坚雅：《泰国的华人社会：一个历史的分析》，第83~84页。



在曼谷，郭士立教导几名慕道者和已经受洗的潮州籍移民庞太（Boon Tee，译音）学习基督教知识和教义。在归信基督教之后，庞太成为一名传道人，并开始帮助郭士立工作，向其他华人布道。他甚至计划要去法属印度支那，让那里的潮州移民信奉基督教，但由于当时暹罗和印度支那发生军事冲突，这个计划最终未能实现。[①] 尽管我们对庞太的背景和传道方式知之甚少，但他似乎是先向其曼谷地区的亲朋好友传教，然后再通过他们的同乡关系网络向其他华人传播基督教信仰的。

很显然，庞太是一名杰出的传道者，他富有主见的工作能力使郭士立确信，只要给予足够的支持和指导，海外华人基督徒就能够在他们自己的群体中将福音传播开来，进而认为暹罗曼谷地区的潮州人群体是一个很重要的传教基地。或许正是受庞太激励，郭士立于1844年建立了福汉会（The Chinese Union），意思是“欲汉人信道得福”，这是一个福音传播组织，其原则是雇用和训练华人基督徒为传道人，向其他华人传播福音。[②] 在19世纪40年代，潮州籍基督徒在福汉会的福音传播活动中扮演着关键的角色，其中有一个叫“明”（Ming，译音）的人还于1847年担任了福汉会的会长。[③]

1831年初，由于抱怨欧洲的基督教组织给予的支持不足，郭

---

① 伦敦大学非洲及东方研究学院，《世界传道会档案》（Council for World Mission Archives），档案第3盒，文件袋B，第1号文件，1830～1839年华南地区通信，郭士立（Karl Gützlaff）：《在暹罗的翻译工作，计划好的中国之行以及他的妻子的过世》（*Re: Translation Work in Siam. Projected Journey to No. China, Death of his Wife*），1831年4月1日。

② 鲁珍晞（Jessie G. Lutz）、罗兰卢兹（Rolland Ray Lutz）：《郭士立的本土化之路：福汉会》（Karl Gützlaff's Approach to Indigenization: The Chinese Union），载于裴士丹主编《基督教在中国》，第269～291页。

③ 胡德：《未完成的使命？英国长老会在华南岭东的传教史》，第22、64～69页。

士立开始求助于美国教会，以期为暹罗派来更多的传教士及输送更多的传教所需物资。[①] 美国浸信会传教联合会答应他的请求，于1833年将耶安西（John Taylor Jones）从缅甸调遣到曼谷，随后又于1834年派璘为仁（William Dean）前来协助耶安西的工作。[②] 在耶安西到达之后不久，郭士立便离开曼谷前往澳门，澳门当时是葡萄牙在中国南部沿海地区的殖民地。1832年10月，郭士立与英国商人同行，在一艘名为“塞尔夫”（Sylph）的鸦片货船上充当翻译，这艘鸦片商船属于渣甸洋行（Jardine Matheson Limited，又译为怡和洋行）。在19世纪早期，鸦片是从香港运往潮州地区的主要货物，在1832～1839年，即鸦片战争爆发之前的七年间，郭士立曾搭乘运送鸦片的英国商船先后数次到中国沿海地区游历布道。迫于经济原因，他曾在鸦片战争期间为英国远征军充当翻译和通信官，并在1842年夏天签订中英《南京条约》的谈判过程中扮演了重要角色。[③]《南京条约》的签订使中英鸦片战争有了一个了结。根据该条约，中国开放了广州、上海、宁波、厦门和福州五个沿海港口城市，以便于西方人经商和居住。此外，香港岛也被割让给英国，成为大英帝国的殖民地。郭士立认为英国在鸦片战争中的胜利为基督教福音传入中国提供了一个大好时机，但由于要替英国鸦片

① 鲁珍晞：《大幻想：郭士立和19世纪30年代美国的中国传教热》（The Grand Illusion: Karl Gützlaff and Popularization of China Missions in the United States during the 1830s），载于奈尔斯（Patricia Neils）主编《美国对中国的态度与政策：美国传教士带来的冲击》（*United States Attitudes and Policies toward China*），纽约，1990，第46～77页。

② 威廉姆森（G. R. Williamson）：《雅裨理牧师回忆录：迟到的在华传教》（*Memoir of the Rev. David Abeel: Late Missionary to China*），威尔明顿，1844，1972年再版，第113～114页；卡尔·布兰福德（Carl E. Blanford）：《泰国的华人教会》（*Chinese Churches in Tailand*），曼谷，1962，第32～34页。

③ 阿瑟·威利（Arthur Waley）：《中国人眼中的鸦片战争》（*The Opium War through Chinese Eyes*），伦敦，1958，第222～244页。



商人和军队工作，他只能利用周末时间传教布道。郭士立的例子表明，一些早期的基督教传教士，的确是沿着鸦片贸易的路线从东南亚国家来到中国的，其实对于美国浸信会传教士来说，也存在类似的情况。

让我们再回到曼谷。耶安西和璘为仁的到来标志着美国浸信会开始在暹罗的潮州移民群体中展开传教工作。在庞太传教取得初步成功的基础上，耶安西于1835年在曼谷建立了东南亚地区第一个华人浸信会。由于浸信会的教义强调，在受浸礼时只有全身浸入水中才是唯一有效的浸礼，耶安西在承认庞太为信徒之前，按照浸信会的礼仪要求重新为他施行了浸礼。施礼之后，他派遣庞太去管理华人教会，教导慕道者。[①] 这种任务表明，庞太已经从郭士立那里受到了真正的传教训练，并且具备了管理地方教会的能力。庞太一直为美国浸信会传教士工作，直到1836年9月，才因为与其上司璘为仁发生冲突而离开。此后，在1843年璘为仁离开暹罗之后不久，庞太又回到了教会。[②] 庞太的传教历程表明，如果传教组织内部产生分歧，由于中国传道人没有足够的独立资源作支持，因此在其传教士雇主面前通常没有讨价还价的余地，只能受其控制和摆布。

至于庞太的离开对美国浸信会传教士的工作造成了多大程度的损失，我们不得而知。璘为仁则继续在曼谷的潮州移民中从事传教工作。到1842年，那里已经有了18名华人浸信会教友。[③] 在19世

① 施其乐（Carl T. Smith）：《中国新教徒受洗名录，1831～1842》（*A Register of Baptized Protestant Chinese, 1813－1842*），《崇基学报》1970年第49期，第24页；关于浸信会教义的讨论和分析，参见罗伯特·托比克《浸信会历史》，伦敦，1966，第17～32页。

② 赫巴特：《1833～1935年间美国浸信会海外传道会在华东和华南传教事业的历史比较》，第52页。

③ 施其乐：《中国新教徒受洗名录，1831～1842》，第26页。

纪40年代初期，其中4名年长的信徒告老还乡，回到了潮州老家。[①] 他们与大多数潮州移民一样，年轻时到东南亚赚钱，年老之后再归乡养老。尽管在那个时代，传教工作在中国依然是被禁止的，但这4名浸信会信徒依然冒着相当大的个人危险，回家后便积极向家乡当地人宣讲自己在暹罗归信基督教的经历，通过各自的宗族、邻里、亲属等关系网络传播基督教的教义（见图2－2）。

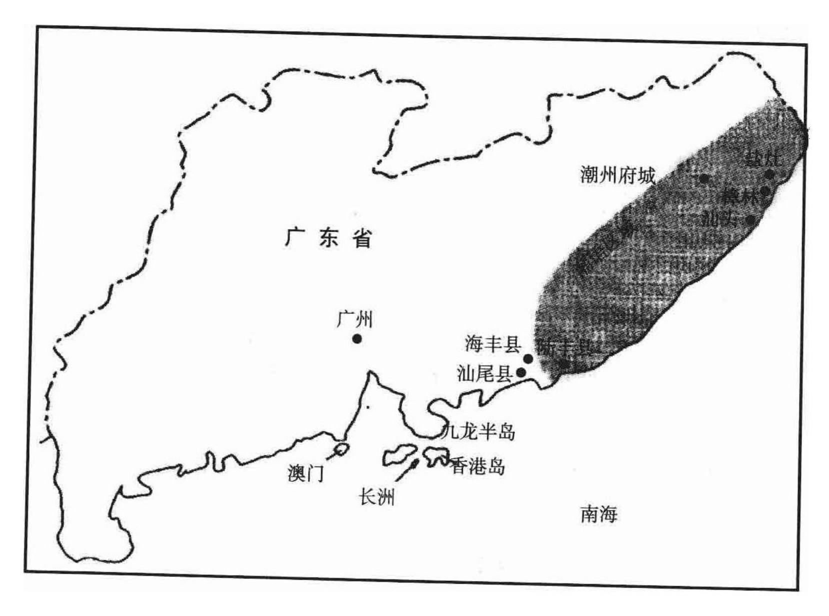


图2－2　广东潮语地区

1842年中英《南京条约》签订后不久，璘为仁决定把浸信会传教据点从曼谷迁移到香港，以便利用大英帝国在香港的势力和资

① 《岭东浸信会初期会友姓名录》（The Early Church Membership Lists of the Lingdong Baptist Church），载于《岭东嘉音：岭东浸信会历史特刊》（*Lingdong Good News: A Special Issue on the History of the Lingdong Baptist Church*），此后简称《岭东嘉音》，第10～12期，1936年12月20日。



源开展向中国大陆地区传教的工作。这次迁移是美国浸信会传教活动从香港向邻近的广东省潮州地区扩张的第一步。潮州和汕头并不是1842年《南京条约》规定的开放口岸，因此所有外国人（包括传教士）的活动，在这一地区都是被禁止的。然而，根据条约中的相关条款，中国政府已经不能对香港行使行政管辖权，因此传教工作在香港地区可以自由开展，而这恰恰为浸信会的传教活动提供了可资利用的资源，因为有大批潮州人来来往往，从事海上贸易，必须途经香港这块大英帝国的殖民地。

在19世纪，香港是暹罗和华南地区持续增长的鸦片和苦力贸易的枢纽，这里也有大批途经香港前去东南亚国家的潮州移民。著名的潮州籍旅行作家赖连三，在19世纪40年代早期就已经对这一现象有细致的观察，他在《香港纪略》中写道，当时的潮州商人垄断了中国与暹罗之间的贸易，掌控着香港地区为数众多的商业企业，香港地区有100多间商店，专门出售通往暹罗和新加坡地区的船票。[①] 这种国际化的社会关系网，为基督教在这个庞大的流动移民群体中的传播提供了有效的途径。

当时，在香港岛皇后大道，有一个粤语浸信会教会，在该教会的帮助下，璘为仁于1843年5月建立了香港第一个潮语浸信会。这两个教会是香港地区最早的华人基督教会。[②] 到了19世纪50年代，约翰臣（John W. Johnson）和耶士摩（William Ashmore）也加入了璘为仁的传教士队伍。这两个人都非常热衷于在潮州移民中开展传教工作。璘为仁还从曼谷带来了两个华人助手，他们就是陈雅（Chen Ya，译音）和洪赫（Hong Hek，译音），但是陈雅

① 赖连三：《香港纪略》（*A Brief Account of Hong Kong*），暨南大学出版社，1997，第56～66页。

② 施其乐：《历史的觉醒：香港社会史论》（*A Sense of History: Studies in the Social and Urban History of Hong Kong*），香港教育图书公司，1995，第288页。

在 1843 年 4 月试图调解一场争端时被人杀害，那时离潮语浸信会教堂的开放仅有一个月。[①] 在洪赫的协助下，璘为仁于 1843 ~ 1859 年间，先后在香港为 6 男 6 女共 12 名归信基督教的潮州人施浸礼。[②]

澄海县南阳村人陈孙在接受基督教之后，先后引导他的妻子、女儿以及岳母信教。潮阳县达濠墟人李恩也将自己的妻子带进了教会。这两个家庭加起来就占了上述 12 名浸信会教友中的一半。在传统的中国家庭，年轻的晚辈往往跟随家长加入教会，因此家庭和亲属关系是传播福音的一个关键途径。

像曼谷一样，在香港地区，同乡关系网络同样是基督教在潮州移民群体中传播的有效途径。普宁县光南村人陈兑于 1843 年加入浸信会，他是首位在香港潮语浸信会教堂受浸礼入教的信徒。陈兑曾是一个为英属香港政府招收苦力的包工头，其手下有很多雇工，其中大部分都是和他一样来自光南村的男丁。[③] 他们之所以来到香港，是因为大英帝国的到来带动了香港地区对苦力、石匠、木匠等体力劳动者的巨大需求，他们每月的工资大约是 5 美元。[④] 和香港的其他大多数华人一样，这些苦力主要来自粤语、客家语以及潮语地区，而且每个语言群体必然都有各自的亲属和乡土关系网络。尽管他们属于不同的华人族群，但他们都有一个共同之处，那就是他们之中的大多数人都是背井离乡、孤身一人前往香港的。这些华人劳工形成了香港社会的一个新的群体，他们不同于香港本地居民，无法和香港本地人融为一体，也不对香港心存归属感。英国人则把

① 施其乐：《中国新教徒受洗名录，1831 ~ 1842》，第 25 页。

② 中国基督教历史档案《在华早期传教团笔记，1835 ~ 1860》（*Notes on Early China Missions*），未出版铅印本，第 10 ~ 13 页，香港浸会大学图书馆藏。

③ 施其乐：《中国新教徒受洗名录，1831 ~ 1842》，第 26 页。

④ 施其乐：《历史的觉醒：香港社会史论》，第 40 页。



他们视为下等人对待，可以说他们是一个处在香港社会边缘的群体。[①] 这种低微的社会地位使他们更容易顺从和接受传教士所提供的支持和帮助。[②] 长时间与家乡亲人分离的生活无异于流离失所，而潮语浸信会教堂就成为这一群人日常生活的活动中心，为他们与其他潮州移民的交往提供了机会和平台，使他们拥有了一种团体意识和归属感。正是在这种背景下，浸信会信仰开始在香港的潮州移民中生根发芽。陈兑在入教之后，又将他的三个伙伴带进了教堂，一个叫陈都的男子和两个分别叫李兰和吴龙卵的女子。陈都可能是陈兑的亲属或者他手下的一个苦力。如果真的如此，那么陈兑无疑是一个非常有传教才能的人，能巧妙地将乡土关系网络与自己的雇主身份相结合，改变工作伙伴们的信仰。

总体而言，早期曼谷和香港地区的潮语浸信会教堂主要是由移民劳工组成，他们来自于同一个社会阶层，其中有的已经结婚，有的依然单身，其所属的社会阶层和社交关系依赖于家庭、亲属以及同乡关系网络。这些关系组成了一条无形的海上跨国干道，横跨中国南海海域，将潮州等地与香港及南亚各国的海外华人联系在一起，因为不在清政府的控制范围之内，因而为基督教的发展传播提供了一条稳定而便捷的渠道，有力地促进了浸信会传教活动从周边国家和地区向中国内地的发展。正如费正清（John King Fairbank）所言，“基督教传教士通过移居东南亚的海外华人社区这个薄弱环

① 施其乐：《历史的觉醒：香港社会史论》，第 287 页。施美夫牧师（The Rev. George Smith）的相关报告已经出版，题名为《对每一个中国领事城市、香港和舟山的岛屿进行探访的叙述：为了教会传教士们的利益，1844、1845、1846 年》（*A Narrative of an Exploratory Visit to Each of the Consular Cities of China and the Islands of HongKong and Chusan in Behalf of the Church Missionary Society in the Years 1844, 1845, 1846*），伦敦，1847。

② 施其乐：《香港早期的教会与中国人传统的家庭模式》（The Early Hong Kong Church and Traditional Chinese Family Patterns），《景风》，第 20 卷，1977 年第 1 期，第 52～60 页。

节，对中国大陆的侧翼展开了进攻。"[①] 费正清的观点，引起了人们对海外华人在早期基督教跨越中国南海海域进行的传教活动中发挥的巨大作用的热切关注。美国浸信会开始传入潮州地区的过程，正是这个广阔历史画面中的一个片断。

美国浸信会并不是在东南亚的华人移民中传播基督教信仰的唯一差会，也不是利用这些跨国的海外华人网络作为传教途径的第一个差会。其实早在中英《南京条约》签订前，中国东南沿海地区还没有对外国商人和传教士开放的时候，天主教和基督教传教士已经在中华帝国的边陲立足并传教布道。他们聘请海外华人信徒为传道人，在传播福音的事业上，所采取的策略就是依赖海外华人或者曾经移民海外但已返回家乡的年长信徒。巧合的是，在 19 世纪初，当欧洲帝国主义势力扩张到中国南海地区的时候，传教士便自然而然地开始利用这个机会，到他们之前不能到达的中国沿海地区建立传教据点、开展传教布道活动。[②]

在香港的潮语浸信会及教堂建立以后，传教士需要更多华人传道人协助工作。璘为仁为此聘请了三个信徒，组织了一个青年传教团队，陈兑、陈孙和李恩等都出生于 19 世纪初期，在当时都是 30 岁左右、年轻力壮、精力充沛的当然候选人。他们在九龙半岛及其周围岛屿的潮州移民群体中传教。在当时，那些地区尚处于宝安县

---

① 白威淑珍（Suzanne Wilson Barnett）、费正清（John King Fairbank）主编《基督教在中国：来华基督教传教士的早期著述》（*Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*），哈佛大学历史系美国与东亚关系委员会，1985，第 13 页。

② 类似的关于东南亚的海外华人天主教徒返回家乡后，开始在广东省北部的客家人地区传播天主教的例子，还可以参见魏扬波（Jean-Paul Wiest）《天主教在广东的活动和中国人的反应（1848 ~ 1885）》（*Catholic Activities in Kwangtung Province and Chinese Responses*），华盛顿大学博士论文，1977，第 46 ~ 67 页；以及罗沙达的《地上之神：一个中国乡村的天主教会、后社会主义政权和跨国网络》，第 47 ~ 50、69 ~ 70 页。



管理之下，后来分别于1860年和1898年先后割让给英国。[①] 在这几个华人传道人的帮助下，璘为仁于1860年在九龙附近的长洲岛上建立了香港地区第二个潮语浸信会教堂，惯称长洲堂。该堂位于长洲岛的东湾北端。根据蔡志祥的研究，当时来自汕尾、海丰和陆丰等潮语地区的渔民都聚居在这一地带。[②] 这些渔民成为这个岛上最早接受浸礼入教的信徒。1860年，陈兑成为首位被派到长洲浸信会教堂工作的传道人。据说他在教堂和教会管理方面表现出色，深受西方传教士的欣赏和当地信徒的尊敬。[③]

1856年英国和法国发动第二次鸦片战争，为的是扩大在华的鸦片贸易。清政府再次战败，并被迫签订了1860年《北京条约》，该条约为整个19世纪晚期基督教在华的传播划定了框架。在该条约的保护下，天主教和基督教传教士都获得了内地居住权，同时拥有了在乡村地区自由出入和传教的权力。条约还打算将潮州府作为新的对外通商港口，只是因为当地官员士绅的强烈反对，英法的外交官员不得不决定在距潮州府大约60公里的汕头建立各自的驻地。

1861年，美国浸信会传教士决定离开香港并迁移到汕头，位于香港岛皇后大道的潮语浸信会教堂也随之关闭。该教堂的信徒

---

① 关于新安县的信息，可以参见吴彼得（Peter Y. L. Ng）《新安县：香港地区的中国县志》（*New Peace County: A Chinese Gazetteer of the Hong Kong Region*），香港大学出版社，1983。

② 蔡志祥（Choi Chi-Cheung）：《巩固族群身份：长洲的太平清醮》（Reinforcing Ethnicity: The Jiao Festival in Cheung Chau），载于科大卫、萧凤霞主编《深入乡土社会：华南的地缘纽带》，第250页。

③ 《浸信会传教士杂志》（*The Baptist Missionary Magazine*）1851年第31期，第129～130页，转引自《在华早期传教团笔记》，第29页；美国浸信会传教士联合会档案（American Baptist Missionary Union Archives），美国浸信会海外传道会缩微胶卷号71－7，约翰臣（John W. Johnson）致萨姆·派克（Sam Peck）的信，1860年6月。

主要都是到香港找临时工作的苦力劳工，他们无意在香港久居，而美国传教士也只是将该教堂作为一个短暂的传教基地。因此，当传教士离开香港到汕头大展拳脚之后，他们自然而然地关闭了这个市内教堂。然而，新建的长洲教堂仍然保存完好，迄今犹在。长洲堂的信徒主要是岛上的渔民，他们是岛上的永久居民，更重要的是，这个教堂的传道人陈兑是已经定居于此的潮州人，而不是外国传教士。然而不幸的是，该教堂在1910年之前名不见经传，因此几乎无人知道其在1860年建立之后的发展状况。我们所知道的唯一线索是，到19世纪80年代后期，该教堂开始归属于香港岛上的粤语浸信会，后来逐渐发展壮大，成为一个粤语教会。①

当璘为仁在香港建立临时的传教基地、培训他的华人传道人的时候，瑞士巴色福传协会（The Basel Evangelical Missionary Society，简称“巴色会”）的黎力基（Rudolf Lechler）也于1847年来到了香港。黎力基是巴色会派到中国的第一个传教士，而他的第一个传教地区就是广东省东北部的潮州府。尽管潮州府并不对外国人开放，但是黎力基还是和祖籍潮州的传道人阿艾（A Ai，译音）一起来到了潮州。阿艾是郭士立所创立的福汉会的成员，他协助黎力基在位于汕头港东北66公里处的盐灶村的渔民和盐民中传教。黎力基在此居住了五年，致力于学习潮语并传教布道。但是当地官员的敌视和居民对福音的冷漠，打消了黎力基继续逗留在盐灶村的念头。1852年，他返回香港，协助他的同事韩山文（Theodore Hamberg）一起开始了一项更有“希望”的事业——在刚刚移民到香港不久的

① 刘粤声（Lau Yueh-Sheng），《香港基督教会史》（*A History of the Protestant Churches in Hong Kong*），1941，（香港）浸信会出版社，1997年再版，第161～162页；苏明和：《殖民地华人社区中的基督教：香港潮语浸信会的内部组织与外部关系》，第175～176页。



客家人群体中传教。[①] 1856 年，另一支国外传教力量——位于厦门的英国长老会传教组织的宾为邻（William Burns）——在他的第一个休假期间来到汕头，开始筹划在汕头开辟一个新的传教领地。

基于在曼谷和香港的成功经验，美国浸信会传教士相信，在海外华人基督徒的故乡，还有一大批可以传播基督教福音的重要群体，那就是海外华人基督徒的家人、亲戚和朋友等。[②] 1855 年，也就是黎力基离开潮州三年之后，璘为仁派陈兑从香港返回家乡，进行了为期三个月的短期传教工作。1856 年 8 月，约翰臣又派陈孙和李恩返回家乡，同样在潮州从事传教活动。陈孙和李恩发现他们的亲友对基督教还是比较接受的。由于当时中国内地仍然对西方封闭，传教士唯一的策略就是鼓励和支持已经回乡的海外华人基督徒向其亲人传教。

当陈孙和李恩到达潮州的时候，英国长老会传教士宾为邻也恰好在汕头学习当地方言。宾为邻于是抓紧机会，开始与这两个有才干的浸信会华人传道人一起开展工作，并且陪陈孙和李恩回到他们的家乡传教。在陈、李二人的帮助下，宾为邻很快熟悉了当地环境。而陈、李二人则与澄海县樟林墟的郑戴和郑兴建立了联系，郑戴和郑兴就是璘为仁于 19 世纪 40 年代在曼谷施予浸礼的四个比较年长的信徒中的其中二人。然而，当陈孙和李恩在潮州府城内传教的时候，却被当地官方逮捕入狱，关押了四个月之久。在获释之后，他们随即回到香港的浸信会，向璘为仁报告情况。与此同时，

---

① 汲约翰：《中国华南的传教问题和传教策略》，第 144 ~ 149 页；鲁珍晞、罗兰卢兹：《客家人与基督教相遇：1880 ~ 1900 年八位客家基督徒的自传及评述》（*Hakka Chinese Confront Protestant Christianity, 1880 – 1900, with the Autobiographies of Eight Hakka Christians and Commentary*），阿蒙克市，纽约，1998，第 4 ~ 5 页。

② 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号 69 – 2，约翰臣致萨姆·派克的信，1852 年 5 月 19 日。

宾为邻也离开汕头回到厦门的长老会传教区，不过他的离开并没有中断英国长老会在潮州地区的传教计划。一个月后，施饶理（George Smith）从厦门来到汕头，建立了长老会在当地的首个传教据点。1859 年，施饶理为陈开霖施洗，使之成为第一个归信长老会的当地信徒。1882 年，陈开霖成为第一个被任命为长老会牧师的华人。[①]

从美国浸信会和英国长老会在潮州地区的早期传教活动中，我们可以发现两个重要特点：第一，传教士善于在传教过程中利用信徒的宗亲关系和乡土关系网络来传教。基于郭士立的早期努力，在 1835 年，美国浸信会传教士开始在曼谷的潮州移民中布道，到了 1842 年，传教士又转移向香港的潮州移民群体传教。美国浸信会传教核心的转移，很大程度上是为了利用已经在香港立足的英国力量和资源，同时也是为了将横跨曼谷、香港、潮州的移民网络运用到传教活动中。在到达香港之后，美国传教士依照其教会成员的亲属关系和同乡网络，将基督教传播到了潮州地区。这些关系网络为基督教在不同地区的传播开辟了通途，同时也成为吸收教会成员的最有效的方式。在中国社会，老人一般被视为智慧和地位的象征，因此传教士总是先让一家之主、年长的男女以及村庄领袖等归信受洗。在此过程中，传教活动遵循着这样一种长幼有序的社会等级，即透过信徒家长或族长将其家庭成员或家族中的其他人都带入教会，因为婚姻关系、家庭纽带和宗族联系中包含着对一家之主的顺从，因此当一家之主加入教会，其他的家庭成员就也会顺理成章地加入教会。这种宗宗亲亲的社会结构保证了教会的稳定增长，有利于已经归信入教的信徒始终坚守基督教信仰。

第二个特点关系到早期的浸信会信徒为美国传教士工作的动机问题。璘为仁和约翰臣聘请了五名潮州信徒作为传教助手，他们分

---

① 汲约翰：《中国华南的传教问题和传教策略》，第 172 ~ 173 页。



别是从暹罗聘请的陈雅和洪赫以及从香港聘请的陈兑、陈孙和李恩。他们的提升晋职都非常快，因为他们的年龄都在30岁左右，正是英美传教士所属意的年富力强的合适人选。尽管他们并没有接受过系统的神学教育，但他们都是识字的文化人，可以通过中译本《圣经》和其他基督教文献掌握浸信会的基本教义。在归信基督教之后，他们利用宗亲和同乡关系网络，将亲戚和朋友们陆续带进了教会。由于这些年轻人识字，而且怀有宗教热忱，因此在传教士相对缺乏的情况下，璘为仁招集这些年轻人并且训练他们去传播基督教福音是理所当然的事。

对于这些年轻的信徒来说，与外国传教士合作，似乎也有着强烈的经济考虑。他们移民到暹罗和香港最初的目的，都是纯粹为了经济原因，而除了陈孙之外，其他人都可以直接从浸信会传教士那里领到定期的薪酬。而陈孙的薪酬则由英国苏格兰爱丁堡市内的布里斯托大街浸信会支付。[①] 可见他们被传教士雇为全职传道人是不会吃亏的，因为他们有了一份稳定的收入，物质生活从此有了长远的保障。

除了经济考虑之外，也有一些社会和文化的动因。尽管在美国浸信会的传教体系中，华人传道人只是受西方传教士监督和指导的传教助理或传教代理人，工作上是上下从属的雇佣关系，但浸信会还是允许华人传道人积极努力，以培养和建立横向发展的基督徒精英网络。通过福音传播和华人同工之间的相互配合，这批华人信徒精英可以钻研基督教教义、参与《圣经》翻译、撰写宗教册子和管理教会等工作，而这些他们原本没有机会去做的事情实在令他们大开眼界。在晚清社会，文化知识被普遍认为是权力和地位的象征，而对于那些潮州移民劳工来说，受雇于美国浸

---

① 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号71－7，约翰臣致韩恩（J. G. Hanen）的信，1860年10月11日；约翰臣：《潮州传教，1860～1861》（*Tie-Chiu Mission, 1860－1861*），第3～4页。

信会传教士无疑是一项具有吸引力的差事。文化水平和领导才能保证他们能够进入上层社会，也为他们赢得了所在社会圈子的尊重。韩德（Alan Hunter）及陈剑光曾指出，相同的社会和文化因素在当代中国的基督教传教运动中依然清晰可见。[①] 就19 世纪在香港地区的华人浸信会信徒而言，基于社会、文化和经济的因素，他们决定加入浸信会做全职受薪的传道人。不论其当初的动机是什么，那些年轻的基督徒很敏锐地抓住了美国浸信会传教士提供的机会。

由于在海外华人中的长期传教历史，美国浸信会传教士在 19 世纪中叶向潮州地区传教的准备工作显得比英国长老教会做得更好和更成熟。在 1860 年汕头成为开放的通商口岸之前，美国浸信会已经在曼谷和香港建立了教会，并且已经聘用了几个信徒作为本土传道人，派他们回到家乡传教。这些浸信会传道人全权负责在各自家乡的布道工作，自主性很强，深得传教士的支持和信任。他们在家乡传教的时候，在引导亲属和朋友归信基督教方面，显然比美国传教士更具优势。这种以本土传道人为核心的传教模式清楚地表明，华人传道人总是能够利用他们所属社会的各种关系网络去传教，同时又遵循着各自的传教日程和工作方式，因而很少需要西方传教士来插手指导他们的工作。诚如康日安（Ryan Dunch）所言："基督教在华的传播过程中，外国传教士仅在次要位置，因为在大多数情况下，西方传教士对于中国基督徒的日常生活和宗教活动而言，其影响力有限。"[②] 的确，大多数基督教传教士鲜有直接接触到中国老百姓的机会，因此在很大程度上，只能依靠本土的传道人

---

① 韩德（Alan Hunter）、陈剑光（Chan Kim-Kwong）：《当代中国基督教》（*Protestantism in Contemporary China*），剑桥大学出版社，1993，第207～208 页。

② 康日安（Ryan Dunch）：《福州的基督徒与现代中国的形成（1857～1927）》（*Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China, 1857～1927*），耶鲁大学出版社，2001，第4 页。

去为他们赢得信徒。[1]

具有讽刺意味的是，美国浸信会传教士未能在这些早期的成功基础上继续推进，在接下来的几十年中，其传教成绩反而被英国长老会传教士迅速赶超。在到达汕头之后，约翰臣先在汕头港外的妈屿岛建立了传教基地，并在那里为华人浸信会家庭的孩子开办了一所男校和一所女校。他派陈孙和李恩前往澄海县南阳村和潮阳县达濠墟传教。[2] 达濠墟位于汕头东南 15 公里处，是一个远近驰名的海港和集贸城镇，水陆两路畅旺，交通十分方便。[3] 这是一个在汕头之外建立浸信会传教据点的理想地区。[4] 找到这个传教据点后，约翰臣租来一座具有传统的中国风格的房子，将其改建成教堂。达濠教堂在 1861 年正式开放，并直接由李恩和陈向荣管理。[5]

一些早已加入教会的年长基督徒在从曼谷返回家乡之后，也加入了传教的行列。早在 19 世纪 40 年代，澄海县樟林墟的年长信徒郑戴和郑兴就在家里举行定期的礼拜活动。由于他们年事已高，也拥有一定的社会威望，因此当他们向孙辈传扬浸信会教义的时候，并没有受到非基督徒邻居的反对。1860 年，当他们得知美国浸信会传教士到来之后，便带着他们的子孙来到妈屿岛请传教士施行浸礼。他们甚至要求约翰臣派传道人定期去他们所在的樟林墟传教。[6] 他们

---

① 鲁珍晞、罗兰卢兹：《退居幕后的中国传教士：1847～1866 年间巴色会的华人传道人》（The Invisible China Missionaries: The Basel Mission's Chinese Evangelists, 1847－1866），《传教研究》（*Mission Studies*），第 12 卷，1995 年第 2 期，第 213 页。

② 饶宗颐主编《潮州志汇编》，第 202 页。

③ 约翰·斯卡：《在华 12 年见闻录：百姓、起义者与清朝官吏》，第 61 页。

④ 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号 71－7，约翰臣致韩恩的信，1860 年 10 月 11 日。

⑤ 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号 71－7，约翰臣：《潮州传教（1860～1861）》。

⑥ 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号 71－7，约翰臣致韩恩的信，1860 年 7 月 14 日。

的宗教热忱表明，浸信会信仰已经成为他们个人和家庭身份的一个重要部分。

与此同时，浸信会的传教工作也呈现出两种制度性的变化。第一种变化与华人传道人的背景有关。在建立了几个传教据点之后，浸信会传教士开始在新近受浸礼入教的信徒中招募助手。随着时间的推移，这些新招募的同工在数量上逐渐超过了从曼谷和香港返回家乡的华人传道人。在同一个传教组织中，新老传道人相处比较融洽，因为他们有共同的语言，又是亲属或同乡关系。但是随着新招募成员的增加，美国浸信会传教士将海外华人传教士提拔到更高的职位，比如教会的资深牧师或者教会学校的教员等。达濠教堂的传道人陈向荣就于 1864 年被提拔为所在地的一所教会男校的全职教师。① 这种职位上的安排促使华人传道人中间形成了一个新的精英群体，不论牧师还是学校教员，这些新兴精英的待遇和地位都远远高于新聘的本地传道人。

另一种变化与浸信会教会在当地社会的影响有关。在 19 世纪早期，美国浸信会传教士都相信传统的末世论，认为所有异教徒若不归信基督教信仰，都注定要下地狱。这种意识一方面令传教士产生一种紧迫的使命感，使他们认为拯救灵魂的工作是他们最基本的职责；但另一方面，这种末世论又促生了一种对非基督教文化极端的否定态度。在 19 世纪 60 年代至 20 世纪 20 年代基督教传教运动的全盛时期，几乎所有基督教传教士都敌视亚洲和非洲地区的其他宗教信仰。② 而身处潮州地区的美国传教士也持同样的否定态度来解释当地一些复杂的情况和现象。在太平天国起义的时候，潮州腹地动荡不安，又出现不计其数的械斗、暴动以及虐杀婴儿事件，似乎更让

---

① 《岭东嘉音》，第 1 页。

② 布莱恩·斯坦利（Brian Stanley）：《圣经与旗帜：19、20 世纪基督教传教团与英帝国主义》（*The Bible and the Flag: Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*），赖斯特，1990，第 63～67 页。



传教士确信这一地区的人们道德沦丧。在一份报告中，约翰臣将汕头腹地描述为“中国沿海最野蛮无礼和最没有法律与秩序的社会”，尽管他并没有到过中国沿海的其他地区，但在妈屿岛这个贩卖苦力的地方，约翰臣看到了大量的苦力劳工贩子和走私商人，这些人只关心实际利益，而并不在乎宗教救赎。他们的人生态度使约翰臣想在妈屿岛上赢得更多信徒的信心受到了挫伤。而在游历内陆地区时，他又亲眼目睹了渔民和农民的贫困和落后。他为香港和汕头巨大的经济差距大感震惊，甚至将汕头腹地形容为“撒旦之座位”，并将传教工作美化为遵照上帝的旨意到黑暗的地方拯救罪人。但他对走私贩子、苦力劳工、贫困农民以及船民等社会底层的生活状态，又满含批评和同情，认为他们是生活在“极度堕落和受骗的状态”①。这种描述揭示了约翰臣的矛盾心情及所经历的文化上的冲击。

为了达到利用基督教义来教化地方社会的目的，传教士决定投入人力和资源来发展教育和医药这两项耗资巨大的事业。这样，浸信会地方教会就像是寺庙和义仓等中国传统的慈善机构一样，兼具服务穷人的功能。陈永泉归信基督教的故事就是一个很好的例证。陈永泉是一名中医，和他第一任妻子所生的小女儿生活在达濠墟。1860年，他的女儿遭到绑架并被贩卖到了妈屿岛。他立即向美国浸信会传教士求助，最终在约翰臣的帮助下寻回了丢失的女儿。陈永泉主动向传教士寻求帮助，这表明在他心目中教会就是一盏苦海明灯。在这一事件之后，他将女儿送到了约翰臣夫人主办的浸信会女校，并且受浸礼入教。后来，陈永泉开始在妈屿岛贩卖苦力劳工。② 在中国早期那些通过贩卖苦力劳工和从事走私活动来维持生计的基督教信徒中，陈永泉是一个典型。在当时，帮助这类人的唯

① 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号71－7，约翰臣致韩恩的信，1860年7月14日和1860年10月11日。

② 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号71－7，约翰臣的书信，1860年6月。

一途径就是安排他们在传教组织中工作。于是约翰臣劝陈永泉不要再从事苦力劳工贸易，并聘请他做传道人。

在整个 19 世纪 60 年代，美国传教士的策略是利用海外华人信徒的网络以达成传教目的。由于当时广泛的排外情绪，传教士不能随意到处游历布道，他们通常是应当地信徒的邀请去信徒的家乡传教。比如耶士摩夫人（Lida Scott Ashmore）就曾写道："我们并不是在随便发现一处地方之后就说，'去吧，我们要在那里建一座教堂！'我们是在收到当地人的邀请后，才查访一个新的地方。"[①] 樟林墟教堂就是在类似的情形下建立的，因为那里有一些从曼谷返回的年长信徒，他们希望自己住地附近能有一所教堂。由于自身资源有限，这种做法对于美国浸信会来说，也是明智之举。

在美国南北内战期间（1861～1865），汕头地区的浸信会传教士面临的最严重的问题，是缺乏来自美国的浸信会的经济和其他物质资源方面的支持。资金的短缺也拖延了耶士摩在 1863 年第一次返回美国休假期满之后再次返回中国的行程。在 1864 年，经济问题甚至让浸信会传教士不能再像英国长老会传教士那样付得起汕头市里的房租。浸信会最后从一个德国商人那里在岩石买到一处更便宜的地方，并在那里建立了永久的传教基地。岩石位于汕头港对面，离汕头港只有三公里之遥，但是由于强烈的海风和潮水，只能在适当的时候划船来往，交通甚为不便。当时的岩石，是一个到处是荒山野岭、根本不宜耕作的无人之地，并且和人口密集的汕头港及韩江、榕江、练江流域的村庄隔绝。这种地理上的隔离成了传教工作的巨大障碍，他们唯一的解决途径就是在沿着内陆河的墟市租房子解决临时之需，然后为进一步的乡村传教工作做准备。[②] 1896

① 耶士摩夫人的论述，转引自苏明和《殖民地华人社区中的基督教：香港潮语浸信会的内部组织与外部关系》，第 282 页。

② 赫巴特：《1833～1935 年间美国浸信会海外传道会在华南和华东传教事业的历史比较》，第122～124 页。



年，英国长老会传教士玛坚绣（Hur L. Mackenzie）评论说，由于地理位置偏远，物质资源有限，对于美国浸信会来说，从峕石向汕头的其他地区扩展是一件极其艰难的事。[①] 虽然玛坚绣的话在美国传教士的耳中听起来有些刺耳，但这一事实仍然表明，在基督教福音向整个潮州地区传播的过程中，与美国浸信会相比，英国长老教会处在一个更为有利的位置上。

与美国浸信会不同，英国长老会没有任何海外华人基督徒网络可以依靠，因此不得不从零开始。由于太平天国起义造成的恐慌，在 19 世纪 60 年代早期，潮州府城内的居民对长老会怀有强烈的敌意，致使长老会传教士被限制在汕头，不能四出活动。不过他们还是成功地与零散的巴色会慕道者建立了联系，这些慕道者之前在盐灶村与黎力基有过联络。

盐灶是一个由多个姓氏宗族组成的乡村社区，有四个村落，分别是上社、上厝、中社和港头。上社和中社居住的是刘、蔡、李姓宗族，而上厝和港头分别由林氏宗族的长房和次房控制。[②] 英国长老会在盐灶的发展与港头林氏宗族次房势力的扩大关系密切。[③] 黎力基住在澄海县的五年里（1848 ~ 1852），曾待在港头传教，并成功地吸引林氏次房的一些人加入了教会。在离开之前，黎力基确实吸引了一批慕道者，不过这些人对基督教只有好奇，大部分还是不置可否，没有太多入教的兴趣。林旗就是其中一个。林旗住在港

---

① 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案（Presbyterian Church of England Archives），海外传道委员会（Foreign Mission Committee），第 1 系列，档案第 42 盒，文件袋 A，第 1 号文件，玛坚绣（Hur L. Mackenzie）致马瑟逊（H. M. Matheson）的信，1869 年 9 月 14 日。

② 汕头市地名委员会等编《汕头市地名志》（*A Dictionary of Place Names in Shantou City*），汕头市地名委员会，1996，第 113 页。

③ 张纯一：《盐灶乡记》（A Record of Yanzao Village），载于《盐灶堂会百年纪念特刊》（*A Special Issue on the Hundredth Anniversary of the Yanzao Church*），1949，第 36 ~ 37 页。

头，他曾对基督教产生了兴趣，但由于家人和邻居的反对，他很快就放弃了基督教。然而在1861年邀请英国长老会的宾为邻走访盐灶的，恰恰就是林旗，这又说明黎力基之前的工作并非没有效果。由于宾为邻看到了基督教在盐灶可以扩展的潜力，并可能进而将汕头和厦门的传教地区联结到一起的远景，于是便接受了林旗的邀请，把十年前黎力基教导过的、分散在盐灶的慕道者收于门下。[①] 经过宾为邻的努力，港头林氏信教的人数增长起来，1862年有12人受洗，1863年又有7人入教，他们全都是港头林氏宗族次房的成员。[②] 这是潮汕地区长老会传教士通过当地宗族关系网络传教的第一个案例。

盐灶长老会创建后，林旗成了教堂的负责人，在管理乡村教堂方面获得了来自长老会传教士的很多帮助。他把所有子女都送到汕头的长老会学校接受教育，其大儿子随后成为盐灶堂的执事，二儿子林芳也于19世纪80年代被任命为长老会的牧师，三儿子林启在传教士吴威凛医生（William Gauld）的培养下成为一名执业医生，四儿子在汕头接受了教会学校的教育之后，走上了经商之路，他的其中一个女儿也在教会女校完成了学习，后来负责教导一些老年妇女研读《圣经》。与长老会传教士的合作，使林旗一家在20世纪初的潮州成为一群显赫的基督徒精英，也成为一批汕头地区最稳固的基督徒。[③] 此外林氏长房也有其他成员为长老会担任教会学校的教师和传道人。长老会的出现为居住在盐灶地区的林氏家庭提供了

---

① 胡德：《未完成的使命？英国长老会在华南岭东的传教史》，第28页。

② 《6. 盐灶》（6. Iam-Tsau），载于传教委员会（The Mission Council）编《汕头长老会地方堂会教友名册》（*The Congregational Rolls for Use in the Swatow Mission*），以下简称《名册》，汕头，传教出版部，1885。

③ 林性存，笔者访谈于中国香港，1997年9月16日。林先生是香港一名汕头基督徒传教团的长老，作为一名土生土长的盐灶人，他是林旗的曾孙之一；20世纪40年代早期，日本侵华战争期间，他离开汕头前往香港。笔者非常感谢林俊牧师为我安排了与林性存先生的访谈。



获得更好的职业的机会，如教堂传道人、教师和医生，与在乡村中当盐贩、渔夫和农民等传统的属于社会底层的职业相比，这些的确是新兴的更加体面的职业。因此，信教不但为信徒创造了新的职业选择，而且使他们获得了文化知识和一技之长，从而提升了其社会地位。若不是信教，他们不可能得到这样的机会。

随着时间的推移，盐灶堂成了澄海、饶平两县边境的乡村教会中心。在19世纪60年代，从盐灶堂发展出三个长老会教堂：仙州、浮山和黄冈。[①] 对林旗而言，教堂的扩展让他得到了更多的传教和管理教堂的机会。1873年，林旗成为盐灶堂的全职传道人，而第一位加入长老会的信徒陈开霖也成为黄冈教堂的传道人。[②] 林、陈两人合作无间，彼此结成互相靠拢的社会关系网络，同时又继续发展更多的信徒群体和关系网络。显然，基督教传教运动把盐灶从一个不知名的乡村变成一个潮州基督教的重镇。

和美国浸信会一样，英国长老会也经常在拥有相当数量信徒的地方建立教堂。[③] 英国长老会的信徒中，有一些来自民间教门。据狄德满研究，这种从其他教派转向信奉基督教的现象，在中国可以追溯到19世纪早期。[④] 从那时直到基督教进入潮州，民间教门与当地基督教会之间一直存在着持续的联系。1868年，一群拜佛的

① 《盐灶堂会百年纪念特刊》，第16页。也可以参见汕头市档案馆，“民国档案”，档案号12/11/14，《浮山堂会史略》（*A Historical Account of the Fushan Church*）、《仙州堂会史略》（*A Historical Account of the Xianzhou Church*）以及《黄冈堂会史略》（*A Historical Account of the Huanggang Church*）。

② 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第1系列，档案第41 A盒，第3号文件，卓威凛（William Duffus）致马瑟逊的信，1873年9月23日。

③ 汲约翰：《中国华南的传教问题和传教策略》，第186页。

④ 狄德满：《基督教与中国的异端教门：18世纪早期山东的集体性入教和信仰融合》（Christianity and Chinese Heterodox Sects: Mass Conversion and Syncretism in Shandong Province in the Early Eighteenth Century），《华裔学志：东方研究杂志》（*Monumenta Serica*），第44卷，1996，第339～382页。

妇女就来到揭阳县城长老会教堂，并且请传教士给她们施洗。起初，玛坚绣认为她们是“撒旦的使者”，因此将她们打发了回去，但他很快又改变了想法。因为他看到，这是一个通过这些佛教徒及其关系网络来传播基督教的大好机会，因此他很快为她们施洗。而后来的事实证明，正是这次施洗活动直接促成了揭阳地区妇女归信基督教的热潮，这一事实也证明玛坚绣当初的决定是明智的。[①] 的确，在揭阳地区，其他民间教门与扩张中的长老会群体有着频繁的联系和交往。

和上述例子相类似，其他宗教的信徒转而归信基督教的例子，在中国的其他地方也可以见到。一些民间教门甚至将他们以前的宗教价值观念融合到基督教群体之中。通过分析 19 世纪八九十年代一则西方传教士的记载，裴士丹就曾专门讨论过山东和福建地区基督教群体和民间教门的重叠现象。[②] 周锡瑞也指出，在 19 世纪晚期的山东，对于其他宗教的信徒而言，归信基督教是他们为逃避官方迫害而采取的普遍策略。[③]

然而，有两个重要的因素，将揭阳地区的女性长老会信徒与华北地区的民间教门信徒区别开来。第一个因素是她们在当地地方官员眼中的地位。这些妇女既没有被官府看做是邪教异端，也没有面临任何来自官方的迫害，因此并没有加入长老会以求自保的现实需要。如果人身安危不能作为她们转变信仰加入基督教的原因，那么

① 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第 1 系列，档案第 42 A 盒，第 1 号文件，玛坚绣致马瑟逊的信，1868 年 5 月 7 日。

② 裴士丹：《基督教与中国的民间教门传统》（Christianity and Chinese Sectarian Tradition），载于《清史问题》第 4 期，1982 年第 7 期，第 33 ~ 55 页；裴士丹：《基督教与中国秘密教门：19 世纪晚期的基督教印刷品》（Christianity and Chinese Sects: Religious Tracts in the Late Nineteenth Century），载于白威淑珍、费正清主编《基督教在中国：早期基督教传教士的著述》，第 121 ~ 134 页。

③ 周锡瑞：《义和团运动的起源》，第 86 ~ 90 页。



宗教热情显然发挥了一定的作用。尽管那些妇女可能并没有察觉到长老会与她们原先的佛教信仰在教义上有什么相似之处，但是长老会强调对上帝的绝对信奉和个人内心的虔诚，并将这些教义定为获得救赎的关键，就道德培养而言，长老会的教导无疑提供了一个比其他民间教门更好的关注点，更能吸引信徒的兴趣。

第二个因素是那些妇女之间的社会网络。玛坚绣在一段简短的报告中指出，那些妇女都是自己单独从事宗教活动，而不属于任何一个教门组织。通常，她们只有在寺庙拜佛的时候，才会偶尔碰到其他人。她们既没有专人指导参悟坐禅、教规仪式和素食戒律，也没有足够的文化水平去阅读佛教文献典籍。她们只是经常向佛祖烧香，祈求佛祖保佑她们及其家人。由于没有受到任何限制和束缚，她们有着完全的自由去选择拜信哪个神明。作为一个以俗家妇女主导的祭祀活动，她们的网络仅仅建立在个人朋友关系之上，她们之间的交流也只是在当地佛教寺庙上香拜佛时的随意性交流。这种极具个人色彩的活动方式，其组织基础是非常脆弱的。这些妇女是在长老会教堂听了几次讲道，并且体验了教会团体的生活之后，才决定转向基督教的，换句话说，她们归信基督教，有着浓厚的信仰感召的原因。入教之后，她们原先的宗教关系网络也被重新调整，逐渐与长老会融为一体。

盐灶和揭阳的两个例子正好说明这样一个事实：在适应新的环境方面，英国长老会比美国浸信会更富有效力。当美国浸信会还在依赖从海外归来的华人传道人的时候，英国长老会则已经快速地对当地民众的宗教需求做出了回应，包括对前面提到的巴色会信徒以及那些女性佛教徒的要求的回应，吸纳了许多不同背景的慕道者。他们甚至走得更远，开始开拓宗族的支系和民间教门网络去传播基督教福音，而这种策略的成功也归功于施饶理和玛坚绣的努力。他们经常到汕头以外的乡村及墟市游历布道，很快就熟悉了当地的社会地理环境。他们的勤奋、热情、责任心以及灵活的传教方式是长

老会很快超过浸信会并成功地在汕头地区开拓基督教传教事业的主要原因。相比较之下，约翰臣更像是一个教会事务的管理者，而不是一个愿意冒险的开荒型传教士。他很少去乡村旅行了解情况，只是热衷于通过华人传道人在他们的亲友中间布道，也没有采取任何有效的策略以努力开拓内陆地区的传教事业。的确，个别传教士的个性特征和处事方法造就了浸信会和长老会传教运动在未来的不同发展方向。

尽管在为信徒施洗的圣礼仪式上，美国浸信会和英国长老会的观点不同，但是他们既没有严重的教义争论，也没有为争夺传教区域而发生冲突。双方大致上能相互合作。基督教内不同宗派之间能够维持如此和谐的关系，一个解释是因为这两个传教组织通过各自不同的华人社会关系网络进行传教，并且各自占据着不同的地区。在海外华人基督徒的帮助下，美国浸信会把他们的传教活动限制在达濠和樟林地区；而英国长老会则接管了原属巴色会在盐灶地区的慕道者，并且扩展到榕江下游地区。可见长老会和浸信会在传教范围的划分上，已经达成了一种心照不宣的默契和共识。[①] 关于两派之间能够和谐共处的另一个解释，则必须通过个别传教士的个性特征加以说明。1871 年约翰臣死后，耶士摩成为这个地区唯一的美国传教士。1872 年和 1875 年，巴智玺（S. B. Partridge）和目为霖（William McKibben）先后加入。作为少数一派的传教士，加上物质资源又非常有限，因此对浸信会而言，与长老会保持友好的关系是十分重要的。更何况施饶理、玛坚绣和卓威凛（William Duffus）在到达汕头之前，都在苏格兰有多年丰富的教牧经验。尽管长老会传教士在私人信件中曾批评浸信会同行，但是在相互交往上，他们也表现得愿意合作，而不是竞争，并且还和耶士摩、巴智玺以及目

① 苏明和：《殖民地华人社区中的基督教：香港潮语浸信会的内部组织与外部关系》，第 321 页。



为霖定期聚会。总之，因为有着共同的盎格鲁－撒克逊文化根源以及相同的种族、语言以及文化背景，长老会和浸信会传教士通常能够和平相处甚至密切合作，并且在反洋反教的事件中，组成“联合阵线”与中国地方官绅周旋。

结　论

本章追溯了几个海外华人传道人的归信经历，勾画了美国浸信会从东南亚向潮州地区扩展的轨迹。需要特别指出的是，相比较而言，在浸信会向潮州地区传教的早期，美国传教士扮演的角色和发挥的作用并不十分重要。早在美国传教士有机会到达中国内陆地区以前，就有从暹罗曼谷返回家乡的海外浸信会信徒在潮州地区传教。尽管出身低微，但事实证明海外华人信徒的确是成功的传道人。他们不仅把基督徒作为自己个人的身份，更将他们从传教士那里学来的教义向宗亲邻里传播。他们对基督教信仰的热情、作为基督徒的生活方式以及向家乡的亲戚朋友传播基督教福音的意愿共同铸就了他们在当时东西方民间交流的道路上作为文化开荒者的独一无二的地位。在 1860 年以前基督教还被视为洋教甚至异教的年代，倘若没有海外华人基督徒的帮助，美国浸信会传教士是没有可能令任何一个潮州人归信入教的。当汕头成为通商口岸之后，如果不利用华人传道人的个人、家庭以及同乡关系网络，传教士也根本不可能在当地建立教堂。

另外，本章还强调了开展传教活动的各种不同的社会环境对传教运动的发展也有着重要的影响。在 19 世纪中叶，浸信会的传教运动在发展模式上遵循着信徒的血缘、同乡关系以及跨国移民的网络。此类关系网络最大的特点是其开放性以及跨地域的持续性，正是通过这种网络，基督教信仰才得以成为部分海外华人信徒的个人身份象征。这个引人注目的信仰和文化转化过程，使早期的大多数

海外华人浸信会信徒在从曼谷和香港返回家乡之后，还依然保持着他们的信仰，并试图在所属的社会圈子中传播基督教。与美国浸信会不同，英国长老会传教士并没有任何海外华人基督徒关系网络可以依靠，因此一切不得不从零开始。尽管存在种种不利因素，他们还是很快与盐灶地区原有的巴色会慕道者建立了联系，并且为传播基督教，成功地吸引了很多揭阳地区烧香拜佛的妇女入教。

究竟是什么原因促使这些信徒加入浸信会和长老会？这个问题无法仅通过理论上的推断做出回答，而是要通过具体案例的分析考察才能找出切合实际的答案。对于曼谷和香港地区的潮州籍海外移民而言，浸信会为他们提供了工作，解决了他们日复一日为挣得生计所需而拼命工作的问题；对于盐灶地区的林氏村民而言，长老会传教士为他们提供了进入社会上层的机会；对于揭阳地区那些烧香拜佛的妇女来说，长老会的教义为她们提供了获得个人救赎的精神引导。在所有这些例子中，一个共同的特征就是，宗教认同过程逐渐呈现出一个缓慢的而又持续增加的态势。这些个案在浸信会和长老会传教运动的发展过程中有着非常积极的意义。直到 19 世纪 60 年代基督教传教士在潮州扎根之后，传道人及其社会关系网络的角色才开始随着传教空间的变化而一起转变，榕江和练江流域显得比韩江流域更容易接受基督教。那么，不同地域的政治和文化特色如何影响了基督教传教运动？为什么榕江和练江流域的人愿意归信基督教，而韩江流域的人则拒绝了这种外来的信仰？这些问题都将在下一章中进行细致讨论。

第三章

基督教传入中国内地

潮阳县正堂示简明告示

大英国人，前来内地，

行耶稣教，已奉通行，

劝人为善，忠信待人，

尔等军民，一体遵行，

各宜安分，毋得欺凌，

倘敢滋事，立拿严惩，

言出法随，决不宽容。

——1868 年潮阳县县令刘兆麟发布的告示[①]

潮阳县县令刘兆麟发布的告示表明，在 19 世纪 60 年代，基督教在华的传教运动进入了一个新阶段。1858 年的《天津条约》和 1860 年的《北京条约》迫使清政府做出妥协，为基督教的传教活动打开了方便之门。条约允许西方传教士可以在整个中国居住、游历和传教，条约还敦促中国政府要保护西方传教士和中国的基督徒不受迫害。根据最惠国待遇的相关条款，英美两国的传教士可以在中国内地自由地从事传教活动、购置教产以及建立教堂。从此，基督教传教士在华的一举一动都被置于条约的保护之下，这赋予了传

① 英国国家档案馆，英国外交部档案，FO 228/458，238 页。这段档案也被翻印在胡德《未完成的使命？英国长老会在华南岭东的传教史》，第 53 页。

教活动以重要的政治意义。

在19世纪60~80年代的潮州地区，人们对美国浸信会和英国长老会传教士的出现普遍抱着一种复杂的情感。在内地，出现了大批村民加入教会并且向传教士寻求保护的现象，而在州府和县衙所在的城市地区，则出现了以儒家士绅为代表的传统实权人物严厉抵制基督教传教士的行为。人们对基督教的这种截然相反的态度，在很大程度上反映出不同的阶层和群体对英帝国主义和基督教传教事业持有不同的认知和理解。本章将要考察的，就是英帝国主义的力量对浸信会和长老会在潮州地区的传教运动所带来的影响。

英军攻打鸥汀事件（1869）

19世纪中期，潮州地区普遍出现的暴乱应该主要归因于国家政权的衰落腐化及其对地方社会控制力的衰退。西方帝国主义的入侵则使这种格局更加恶化，并且引发了一连串的地方社会抵抗英军的事件。在1860年的《北京条约》将潮州府作为新的开放口岸之后，第一位被派驻潮州府的英国领事坚佐治（George W. Caine）就曾数次努力，试图行使条约赋予他的权力。在1860~1865年的五年之内，他曾多次尝试进入潮州府建立使馆，但是他的每次尝试都遭到了来自潮州府城的义安总局（Bureau of Public Security）的激烈排斥和抗议。义安总局是当时潮州府城的士绅们举办的团练组织，其主要任务是从潮州腹地招募民兵，组织成地方性的乡村武装，以便抵抗太平天国军队的入侵。①

① 孔飞力（Philip A. Kuhn）：《中华帝国晚期的叛乱及其敌人（1796~1864）》（*Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796-1864*），哈佛大学出版社，1970，第166~167页；中国第一历史档案馆，《军机处录副奏折——帝国主义侵略》，缩微胶卷第25卷，文件号458，《关于对基督教进入潮州府城时遇到的普遍抗议的档案》（Documents Concerning Popular Protests against the British Entry into the Prefectural City of Chaozhou），1861年6~9月。



义安总局的领导者为一名城内富户，并有两个举人协助。[①] 义安总局成功地向潮州府衙施加压力，使得坚佐治尽管多次努力，但最终都未能进入潮州府地区。[②]

在潮州地方力量抵制英国势力进入潮州府的同时，华北地区则陷入了另一场政治动荡。当时的华北平原有捻军起义，往南一些的地方又有太平天国起义，而在19世纪50年代末60年代初，清政府军队的战斗力已经陷入了软弱无能的最低谷。1857～1858年，英法联军的入侵更加暴露了清军的颓势，以至于清朝中央政府不得不匆匆忙忙逃离北京，并且开始与英法两国谈判妥协，以求议和。与此同时，就在清廷还未喘定之际，咸丰皇帝又于1861年夏天在热河驾崩，造成了清廷权力机构的真空。朝廷之上，各个政治派系就如何处理涉及西方旅行者、外交人员以及地方传教士等在内的洋务事件的问题展开了激烈的争论，相互之间的明争暗斗显而易见。尽管恭亲王奕䜣及其支持者倾向于承认条约中有关外国人在中国享有的各项权利，但是这种意见并没有得到来自左宗棠、李鸿章等其他大臣和要员们的支持。此外，恭亲王奕䜣已经在朝廷内建立了总理各国事务衙门，如果此举能够得到清朝中央权力机构的支持，那么总理衙门一旦做出决定，各省地方官员就必须遵照执行；反过来，如果总理衙门得不到清廷要员们的支持，那么地方政府就可能依然抱持抵制态度，要让他们按照条约的规定去保障外国人的权

---

① 这两名科举学衔获得者分别是王泽和邱步光，这名富有的户主姓黄。更多细节，请参阅列岛编《鸦片战争史论文专集》(*Collection of Essays on the History of the Opium War*)，生活·读书·新知三联书店，1958，第309～320页。

② 英国国家档案馆，英国外交部档案，FO 228/298、FO 228/315；马士（Hosea Ballou Morse)：《中华帝国对外关系史》（International Relations of the Chinese Empire)，第1、2卷，纽约，1910～1918，第231页；胡德：《未完成的使命？英伦长老会在华南岭东的传教史》，第56～61页；高克（P. D. Coates)：《1843～1943年间英国驻华的大使和领事官员》（*The China Consuls: British Consular Officers, 1843－1943*)，香港，牛津大学出版社，1988，第226～227页。

力，势必勉为其难。[1] 对于潮州地区而言，尤其如此。因为在那里，缺乏地方官僚机构的配合是坚佐治不能进入潮州府的最主要的原因。

事实上，潮州府士绅反对外国势力和基督教的到来，主要是出于思想观念和意识形态方面的考虑；内地和沿海乡村地区对外来势力的敌视态度，则是基于其他的原因。英国海军和鸥汀村民的对抗就是一个例证。[2] 鸥汀村民垄断着澄海沿岸的苦力贸易，经常强行向西方人和中国商人征收所属地界的通行费。早在 1861 年 11 月，英国海军和鸥汀村民之间就发生过一些小摩擦。当英军的小型炮舰在村子外面的河上勘查巡游时，就有村民向英军的船里扔石头。[3] 英国战船在河上勘探巡游的场景可能被当地人理解成军事入侵的前奏，或者甚至让他们回忆起两百年前郑成功的部队对村民施行的大屠杀。正是基于这些复杂的因素，鸥汀村民一开始就对英军的到来抱着怀疑和敌视的态度。

英国领事坚佐治及其继任者阿查理（Chaloner Alabaster）把鸥汀看做是一个窝藏海盗的地方，称之为“半海盗村庄”，并且因为先前的摩擦而欲加以惩罚；而中国的州县地方官员也与英国人持有同样的看法，认为鸥汀是国家恢复对韩江流域下游地区的控制的障碍。然而，英国领事和中国地方官员的记载中都没有提及的一点

---

① 柯文：《中国与基督教》，第 71 ~ 76 页；吴福环：《清季总理衙门研究》（*A Study of Zongli Yamen in the Qing Dynasty*），新疆大学出版社，1995，第 227 ~ 229 页。

② 《中国：第 7 卷，1869 年关于汕头附近的村民袭击英国皇家军舰“金龟子”号的通信》（China No. 7，1869，Correspondence Respecting Attack on Boats of Her Majesty's Ship “Cockchafer” by Villages near Swatow），收录于《英国议会关于中国文件档》（*British Parliamentary Papers on China*），第 27 卷：信函、派遣、返回以及其他与英国对华军事问题相关的文档，1840 ~ 1869，爱尔兰，香农，1971，第 407 ~ 442 页；高克：《1843 ~ 1943 年间英国驻华的大使和领事官员》，第 229 ~ 231 页。

③ 胡德：《未完成的使命？英国长老会在华南岭东的传教史》，第 346 页。



是，鸥汀是汕头东北部地区乡村联盟的中心。如果要把鸥汀纳入国家的有效控制，就必须派出大量的军队，需要付出一定的代价。这正是中国地方官员企图借助英军力量攻打鸥汀的真正原因。

1869年1月，英国战舰“金龟子号”（Cockchafer）在鸥汀附近遭到了村民的袭击，致使好几名英军受了重伤。在得知此事后，英国领事阿查理立即要求驻于广州的两广总督瑞麟对肇事村庄采取行动。瑞麟则视之为利用英军力量将鸥汀纳入官方控制的大好机会，于是决定与香港的英国海军总督凯培尔（Henry Keppel）合作，就像此前的1868年联合英军对付揭阳和汕头内陆河上的海盗一样[①]，派出了一支中英联军，前去攻打鸥汀。然而阿查理和凯培尔没有等中国军队到来，就开始了对鸥汀的进攻，杀死了69名村民并摧毁了大量的房屋。最后，鸥汀的领袖们与英国领事达成了和解，双方拟定了关于在日后保护前来此地游历和经商的西方人之安全的协议。[②] 英国长老会对此事的反应是，他们对鸥汀村民的态度从漠不关心转向了同情。因为他们预计，在经历了这次遭遇之后，鸥汀的地方秩序将渐次恢复，因而有利于基督教的传播和迅速发展。[③]

英军对鸥汀的入侵，得到了广东省衙的默许和支持，而广东省

---

① 《中国：第5卷，1869年关于惩治韩江流域海盗的通信》（China No. 5, 1869, Correspondence Respecting the Suppression of Piracy in the River Han），收录于《英国议会关于中国文件档》第27卷，第397～406页；伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，《阿查理先生私人档案》（*Sir Chaloner Alabaster Papers*），日记，1869年1月29日。

② 《中国：第7卷，1869年琼斯舰长的报告：行动计划，以及接下来友好的乡村参访》（Commodore Jones's Report, with Plan of Operations. Account of Subsequent Friendly Visit to the Villages），奥立弗·琼斯（Oliver J. Jones）致亨利·凯培尔（Henry Keppel）的信，1869年2月6日，收录于《英国议会关于中国文件档》第27卷，第430～431页。

③ 胡德：《未完成的使命？英国长老会在华南岭东的传教史》，第98～99页。

地方官员则为了自己的利益，巧妙地利用了武装精良、力量强大的英国军队。这种策略在“金龟子号”事件之后两广总督瑞麟的态度转变中暴露无遗。在1869年3月向恭亲王的汇报中，瑞麟虽然谴责英军过分地使用了暴力，但又故意掩藏了英国海军和当地村民发生冲突的原因。瑞麟也没有提及他事前所做出的拟与英军联合惩治鸥汀的决定，而只是强调在他的指挥下，州府官员正在安抚受害的鸥汀村民，并向受害居民提供资金支持以便他们重建房屋（并没有证据证明这个说法）。[①] 显然，瑞麟在极力掩盖他自己与鸥汀事件的关联。而到最后，也没有一个地方官员因为没能阻止这场军事冲突而受到惩罚。

1869年2月，就在鸥汀事件一个月之后，瑞麟调派方耀担任潮州府总兵，负责整治潮州地区的“匪乡”（Rebellious villages）。方耀，字照轩，普宁县县城洪阳镇人，属于该县最有权势的方氏宗族。由于举业未能使他出人头地，因此他决定弃文从戎，并最终成就了军功。当时，清廷处在太平军的威胁之下，国家兵力又大不如前，因此清政府命令各地兴办团练，以维持地方秩序。1851年，方耀协助其父方源在家乡办团练，并在其父亲所统领的团练里担任副官。此后，他在镇压许阿梅起义、保卫洪阳城等军事行动中立了些战功，使他小有名气。此外，他还参加了镇压广东和广西地区太平军以及其他农民起义的行动。由于他平乱有功，又积攒了比较丰富的经验，因此成为派到潮州整治社会秩序的理想人选。[②]

---

① 中国第一历史档案馆，《军机处录副奏折——外交略》，缩微胶卷第3卷，文件号105，《1869年5月瓯汀村民反英起义资料汇集》（Collections of Documents Concerning Anti-British Violence in Outing）；《清末教案》（*Late Qing Religious Cases*），中华书局，1996，第1册，第664～670页。

② 方乃斌编纂《方氏家史》（*The Family History of the Fang Lineage*），香港，1959；《潮州先贤象传》（*Biographies of Virtuous Peoples in Chaozhou*），“方耀”条，香港，1947，第58～59页。



在中国官员看来，那些自19世纪40年代以来为了反对地方税收而形成的地方武装力量，正在严重地威胁着地方社会的法律和秩序。故此，应该对他们采取惩治措施。① 一些地区甚至在村际联盟中扮演着权力中心的角色，如潮阳县的沙垅村、汕头北部的外沙村以及揭阳县的渔湖村等，都完全脱离了官府的管治。② 19世纪60年代，太平天国起义结束后，这些地方的武装力量便成为官方整治和防范的对象。方耀治潮九年，他审结大量积案，惩处“匪乡”四十多处，其清乡策略甚至要比英军攻打鸥汀还要血腥和残暴。曾经有一次，他派人在夜间包围了某个“匪乡”，然后对所谓的“贼匪”进行了大肆屠杀。这种激进的策略使英国领事富礼赐（R. J. Forrest）误以为，英军攻打鸥汀事件为中国地方政府及其官员树立了一个很好的范例③，但并没有证据可以证明鸥汀事件与方耀的清乡行动之间存在关联。事实上，富礼赐并不知道，在1869年以后，两广总督瑞麟已经下令整治内陆地区，力求恢复国家对地方社会的控制。尽管方耀心狠手辣、态度强硬，但他的举措还是受到了西方外交官和传教士们的赞许。因为方耀上任以后的铁腕管治使地方社会恢复了安宁和平静，从而更加有利于外国人的通商和传教。④ 这也说明，方耀的管制措施在某种程度上产生了积极成效，恢复了政府对潮州腹地的控制。1873年12月，长老会传教士卓威凛（Willian Duffus）前往揭阳县京冈基督教堂进行探访的时候，曾注意到所有的道路两边都有相隔不远、笔直挺立的石柱路标，每一个村

① 《清实录广东史料》第5卷，第393~394、423~424页。

② 中国第一历史档案馆，《军机处录副奏折——农民运动》，缩微胶卷第142卷，文件号3551，《镇压潮州叛乱军费开支情况资料汇集（1876~1884）》（Collections of Documents Concerning Military Expenses on Suppression of Rebels in Chaozhou）。

③ 高克：《1843~1943年间英国驻华的大使和领事官员》，第231~232页。

④ 《总兵方耀身世概要》（A Good Summary of the Life of General FANG YAO），载于《汕头海关十年报告（1882~1891）》，1891年12月31日，第540~541页。

庄都管辖着各自所属的范围并相互监督，一切社会秩序都井井有条。[①] 由此可见，方耀的军事行动已经重新恢复了乡村保甲制度。

具有讽刺意味的是，方耀治潮期间，官方的军事行动导致一些敌对的群体转而求助于浸信会和长老会。基督教不仅在那些有着悠久的乡村械斗历史的地方取得了长足的进展，而且在一些地区，教会也取代宗族组织，成为抵制外来威胁的避难所。例如，当方耀的军队向着那些骚乱不安的地区一路进发时，京冈村的孙氏宗族便派其首领之一孙桂峰加入位于揭阳县城的长老会。他们甚至将两个村属商铺改造成小型礼拜堂。事实表明，这种加入教会以获得保护的策略对于孙姓宗族来说发挥了很好的作用。[②] 到19世纪70年代早期，英国外交官和传教士都开始主动保护当地信徒的利益，使寻求保护的群体视信教为一个抵制官府的有效途径。

在美国方面，也有关于村民寻求浸信会传教士帮助的报道。美国浸信会的传教士耶士摩与一个老翁的会面就说明了这一点。据耶士摩回忆，这位老翁探访教会时，正值军民武装冲突之际，老翁邀请耶士摩在他的村子里建立一所教堂。因为对他的动机有所怀疑，耶士摩问他官府的军队是否曾到过他们的村子。老翁回答说，军队很快就要进入村子了，并催促耶士摩能够立即跟他去村子一趟。在得知这样的情况后，耶士摩委婉地拒绝了老翁的请求，并要求他先处理好与当地官府之间的关系问题，然后再考虑加入基督教会。[③] 耶士摩记述这件事情是在1899年，这个实例说明他洞察先机、深

---

① 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第1系列，档案第41 A盒，第3号文件，卓威凛致马瑟逊的信，1873年12月24日。

② 汕头市档案馆，《民国档案》，案卷号12/11/14，《京冈堂史略》（A Historical Account of the Jinggang Church）。

③ 耶士摩：《一些传教士的经历（二）》（Some Bits of Missionary Experience II），《传教杂志》（*The Chinese Recorder and Missionary Journal*），第30卷，1899年第5期，第213～214页。



谋远虑，并借着这个例子教导新的传教士，要求他们一定要提防那些纯粹为寻求保护而加入教会的中国信众。尽管如此，山湖和曲溪等村的浸信会信徒们还是成功地利用教会而达到了自保的目的。由于这些村落就是官府所称的“匪乡”，村民不得不通过信教来寻求保护，把教会作为救命的稻草，这种情况其实在当时普遍存在。官府施加的压力越大，对方耀的军队越敌视、越害怕，这些村民就越容易加入基督教会，村子里就越有可能建起教堂。久而久之，对于那些需要保护的人来说，基督教会就变成了保护伞，拿狄德满的话来说，就是成为“安全避难所”[①]。虽然狄德满所指的是20世纪早期的山东天主教会，但是教会的这种保护伞功能，早已见诸19世纪70年代的潮州地区。当地浸信会和长老会甚至发展成为了英国传教士汲约翰最不想看到的组织，那是“一个只为其成员和领袖在诉讼和械斗中提供保护的社会组织”[②]。但是反过来，若不是教会能够为信徒提供这个庇护性的“屏障”，在处于动乱的内陆地区，浸信会和长老会的传教事业想有所扩充和发展，并且成为地方政治中一个强有力的公共机构，简直是不可能的事情。

城市里的反教运动

在汕头站稳脚跟之后，长老会传教士便开始将县城和内陆河流沿岸的墟市确定为下一个传教目标，并定期到这些地方旅行、考察，同时进行传教布道。1876年初，汲约翰和他的同事们一起走访了潮

① 狄德满：《从靶子到盾牌：1860～1945年中国山东地区的基督教传教组织的演变》（*From Target to Safe Haven: The Changing Role of Christian Missions in Shandong, China*），为香港浸会大学“中国基督教史学术研讨会（the Symposium on the History of Christianity in China）”提交的论文，香港浸会大学，1996年10月2～4日。

② 汲约翰：《中国华南的传教问题和传教策略》，第184页。

州府内陆地区所有的长老会教堂。他们首先驾船驶过汕头港，来到了潮阳县城，然后沿着海岸来到澄海和饶平交界地区的盐灶和黄冈两村。在步行进入内地之后，他们又乘船沿韩江而下，来到了潮州府城和揭阳县城。之后，他们又从揭阳县城溯榕江而上，来到了棉湖墟，最后再从棉湖返回汕头。[①] 这次深入持久的旅行表明，长老会传教工作中的优先任务，就是要把福音优先传播到那些人口密集的县城和沿江两岸的墟市，这里的人们对传教士也相对比较熟悉。

相比之下，浸信会的传播步伐却没有长老会那么快，这在很大程度上是因为浸信会没有足够的传教团队和资源。1872 年约翰臣死后，耶士摩成为这个地区唯一具有牧师资格的浸信会传教士，这使他只能把有限的精力集中在那些海外华人基督徒的家乡，因此未能更加广泛地拓展教务。耶士摩决定，日后所有新加入的男性传教士都要到汕头附近的邻县开展福音传播工作，并且要负责教导慕道者、训练华人传道人和在其所在县城建立教会。[②] 耶士摩所计划的是将汕头下辖的内陆地区分为几个传教分区，为教会未来的进一步发展做好准备。早在 19 世纪 70 年代早期，他就曾派巴智玺（S. P. Partridge）和目为霖分别前往澄海、饶平两县交界地区以及潮州府城开展布道工作。

毫无疑问，对于早期长老会和浸信会传教士而言，城市地区的传教对他们都有着同等重要的意义。从传教士对某个即将开展传教工作的潜在地区的态度上，可以很容易地断定这个地区在传教工作

---

① 《汲约翰牧师私人书信》，汲约翰致伊莎贝拉·吉普森（Isabella Gibson）的信，1876 年 1 月 23 日。

② 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号 67，耶士摩：《文档二：汕头传教工作的组织机构》（Paper No. II. The Organization of Mission Work at Swatow），收录于《两份关于汕头传教团的重要历史文书的再版资料》（A Reprint of Two Important Papers of Historic Value Relating to the Swatow Mission），第 6 ~ 13 页。



中的重要性和优先次序。一般来说，在城镇地区的传教策略是按以下的次序展开的：除了条约开放的港口城市汕头之外，县衙和府衙所在城镇都是他们传教的首要地区，其次就是内陆河沿岸以及沿海地区的集贸市镇，接下来是主要河流沿岸下游和平原地区的村庄，最后是客家人所居住的山区。为什么传教士强调城市地区布道工作的重要性呢？因为传教工作在城市地区的成功至少具有如下两个非常重要的含义。首先，在相关条约的保护之下，传教士可以在潮州地区的政治中心建立教会，并且直接跟儒家士绅打交道。如此一来，基督教传教士就可以像城内的政治势力一样，在这个城市取得对等的权势和地位。其次，城市地区的传教方便了传教士与地方官员的会面联络，而反过来这也为教会带来了威信和尊重，可以有效地转化人们对基督教的普遍的敌视态度。

除了政治方面的关注之外，传教士还关心一些非常现实的问题。由于在汕头的长老会和浸信会传教总部已经非常稠密拥挤、人口众多，府城和县城便成为刚刚来华的传教士们可供选择的居住地。同时，传教士需要向英美两国的教会筹集更多的资金，以扩展教务。他们非常清楚，只要城市地区的传教工作取得任何一点成功，都可以使本国教会的支持者们确信基督教已经在中国的城镇里扎下了根，从而肯定可以增加其对海外传教组织的捐助和资金支持。

尽管看似一举多得，但事实上，传教士在城市地区的传教计划遇到了许多障碍。其中最大的障碍就是儒家士绅的敌视和反对。柯文和吕实强的研究中有一个共同发现，就是士绅、官员以及举人等都因为受到基督教来华所带来的威胁，在19世纪六七十年代曾发起过不计其数的反基督教的运动。[1] 尽管从表面上看来，传教士和中国官员都认为此类反教运动还有其他的原因，但潮州地区的反教运动大部分都以涉及教会财产的纠风和冲突的形式呈现出来。另外

---

① 柯文：《中国与基督教》；吕实强：《中国官绅反教的原因》。

还有两个变量，可能会让这种争论不休的问题产生出人意料的结果：一是个别传教士、外国领事以及中国地方官员的个人性格和处事作风；二是来自北京、广东以及潮州的更大范围和更高层的政治气候的变化。下面三宗关于教会财产纠纷的例子，可以帮助我们论证这个观点。

第一宗教产争执涉及英国长老会传教士施饶理（George Smith）和潮阳县城颇有权势的萧氏宗族。[①] 1868年初，施饶理通过中间人，从萧顺天处买到一处房屋，而萧顺天是从萧氏宗族得到该处房屋的。房屋位于县城南部地区的剪刀巷，那里是一个重要的商业区，对于教会而言，也是建立教堂的理想地点。[②] 该地区恰恰也是萧氏宗族的权势中心，县城内的萧氏宗祠就坐落在教产的后面，这是整个潮州地区的萧氏宗族供祖、聚会和议事的核心所在。[③] 在得知建造教堂的消息之后，萧氏宗族的族长萧功俊担心新建的教堂会破坏宗祠的风水，并认为这毫无疑问会危害到整个宗族的利益。[④] 因

---

① 英国国家档案馆，英国外交部档案，FO 228/458，第229~245页，阿查理（Chaloner Alabaster）致阿礼国（Rutherford Alcock）的信，1868年11月19日。

② 《广东省潮阳市地名志》（*A Dictionary of Place Names of Chaoyang City in Guangdong Province*），广东科学技术出版社，1996，第21页。作者于1998年初前往潮阳市进行田野调查时发现，潮阳市区南部的一些古旧街道，包括剪刀巷，均已经因为城市发展和建设而不复存在。

③ 1884年版的《潮阳县志》中并没有记录萧功俊的名字，或许他的功名是花钱买来的，而非通过正常的科举考试渠道获得的。

④ “风水”是中国一种传统的预测吉凶好坏的方术，这种预测主要是通过特定区域的自然环境进行判定的。任以都（E-tu Zen Sun）主编《清朝的管治术语：对于六部行政术语的翻译和考释》（*Ch'ing Administrative Terms: A Translation of the Terminology of the Six Boards with Explanatory Notes*），哈佛大学出版社，1961，第325页；莫里斯·弗里德曼（Maurice Freedman）：《中国的堪舆：一些在香港进行的考察》（Chinese Geomancy: Some Observations in HongKong），载于施坚雅主编《华人社会研究：弗里德曼论文集》（*The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*），斯坦福大学出版社，1979，第189~211页。



此，他责备萧顺天在未经允许的情况下，将萧氏宗族财产的一部分卖给了传教士，进而责令萧顺天从施饶理手中收回房屋。零散档案记录和相关资料并未告诉我们萧顺天是否是基督徒。如果他是基督徒，族长萧功俊可能是利用风水问题为借口，阻止任何一个宗族成员加入基督教会。此后，在还没有等传教士做出决定的情况下，一些宗族成员率先袭击了该教堂所在地，直到潮阳县令刘兆麟[①]和英国领事阿查理出面调解，族长萧功俊才同意和施饶理以及玛坚绣达成有关的房产妥协。

在此次事件中，各方势力处理冲突的态度和方式颇值得我们关注。首先来说阿查理，早在坐上汕头地区英国领事的位子之前，他就是英国驻山东烟台地区的领事。1868 年 5 月，他就曾介入调解一件教产纠纷案，竭力保护了英国传教士的利益。[②] 因为有此前在烟台的处事经验，所以在处理潮阳县城的教产纠纷问题时，他的态度就非常强硬，甚至主动出击。他甘愿为施饶理出面处理此事，就表明其对长老会传教士的强劲支持。他甚至以私人名义亲自拜访刘县令，要求县令公开宣判：任何人破坏长老会教堂，都将被判刑严惩。同时，他还要求潮阳县令安排一次他与萧氏族长的会面。在谈判中，由刘县令出面，说服萧氏族长通过协商解决此事。当时，刘县令已经被潮阳和普宁两县的乡村械斗消耗了所有精力，因此他必须阻止此次教产纠纷升级成为严重的反教事件，如果惊动了上级，

① 刘兆麟是湖北省武昌市江夏县人，1868～1869 年任潮阳县知县，此后又于 1880 年回到了原任职位。详细情况，请参阅周恒重修《潮阳县志》，1884，台北，成文出版社，1966 年再版，第 200 页。

② 《关于基督教传教士在烟台和台湾活动的书信》（Correspondence Respecting Missionary Disturbances at Chefoo, and Taiwan），阿礼国致史丹雷（Lord Stanley）的信，1868 年 5 月 21 日，第 1 卷，附件 2，复制收录于《英国议会关于中国文件档》，第 29 卷，第 95～97 页；伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，《阿查理先生私人档案》，日记，1860～1862 年，阿查理 1868 年 7 月离开烟台前往汕头，1869 年 7 月。

他就乌纱帽不保了。

对于施饶理和玛坚绣而言，他们认为中外条约给他们的权利是神圣不可侵犯的，他们试图行使条约所赋予的权利，以实现他们传播福音和建立教会的目的。由于阿查理站在长老会一边，施饶理和玛坚绣就紧紧抓住这个机会，确保教堂能够如期开放。① 尽管长老会传教士最终在这场争执中获胜，于1869年正式开放教堂，但却未能吸引到预期中那么多的信徒。他们与萧氏宗族的纷争，肯定对长老会在这个县城的发展产生了不利影响。1869～1883年间，总共只有19人在这个教堂受洗入教，使得这个教堂成为长老会所属传教区内发展最慢的教堂之一。②

与此同时，普宁县新寨墟发生了另一宗教产纠纷事件。③ 在汕头地区英国传教士的指导下，一个名叫张文的长老会传道人前往普宁县布道。1868年4月，张文从新寨墟的李氏宗族手中买下了一处房屋，打算日后将其建成教堂。1868年6月，就在房屋交易完成两个月之后，张文和一个名叫陈孙的教堂看管人回到新寨，打算开始在这座房屋居住。④ 一天晚上，新寨举人李志邦带着一些李氏宗族的人前来袭击这座教堂，并且纵火焚烧房屋。幸好当晚天降大雨，大火很快就被熄灭。但在第二天，袭击者再度闯入教堂，将房子洗劫一空。在此次袭击过程中，张文外出不在，留下来的陈孙一人独立对抗袭击者，在争执和冲突过程中受了伤。张文回到汕头之

---

① 胡德：《未完成的使命？英国长老会在华南岭东的传教史》，第94～99页。

② 《汕头长老会地方堂会教友名册》，第1～2页。

③ 英国国家档案馆，英国外交部档案，FO 228/458，第196页，《反传教士暴力事件爆发之后道台发布的公告：英文翻译复制本的附件》（Enclosure of a Copy of English Translation of a Proclamation Issued by the Tao-tai after Outbreak of Outrages against Missionaries），1868年10月11日。该公告的中文原件可以参见FO 228/924，第156页。

④ 需要注意的是，不能将这个教堂看管人陈孙与另一个同样名叫陈孙的人相混淆，后者是著名的海外华人浸信会传道人。



后，就此次事件及时向长老会传教士作了汇报。传教士对此非常愤怒，因此立即向阿查理报告此事。收到报告的阿查理再次介入教产纷争，督促惠潮嘉兵备道张铣对李氏宗族发布一个告示。张铣对此不敢怠慢，立即发布了告示并开始着手调查整个事件经过。

在上述两次事件中，英国外交代表都在积极维护长老会的利益。由于阿查理主动协助施饶理和玛坚绣，不仅对教会利益给予关心，而且利用自己强有力的身份维护教会利益，从而结成了一个英国外交力量和传教组织的联盟阵线，对付潮州地区强大的宗族势力的联盟阵线。长老会传教士之所以求助于英国领事，是因为他们认为，中国政府应该履行条约的规定，保护他们在内地传教和建立教堂的自由和权力。尽管在两次教产纠纷中长老会传教士均赢得了胜利，但是由于他们频繁地求助于英国领事，因此在中国地方官员和村民眼中造成了一种很不好的印象，即基督教和西方侵略势力是紧密勾结在一起的。从传教工作的长远来看，这种印象造成的结果是弊多利少。面对城市地区对基督教敌视态度的日益增长，对于传教士而言，唯一明智的选择就是避开县城和集市中那些善于周旋的儒家士绅，转而将传教目标锁定为内陆地区儒家文化的影响相对薄弱的乡村。

和长老会一样，浸信会传教士在城市地区也遇到许多涉及教产纷争的冲突事件。1875 年 1 月，因为耶士摩回国休假，巴智玺成为留在潮州地区唯一的美国传教士。他在澄海县樟林墟买了一处房子，准备作为教堂使用，但是就在交易完成之后不久，该处房屋就遭到了一群村民的袭击。具有讽刺意味的是，袭击事件的带头人恰恰是该房屋的原主人，也就是卖房给巴智玺的人。因为将房屋卖给传教士之后，他受到左邻右舍的纷纷指责，并被邻居们强烈要求收回房产。[①] 一个月以后，也就是在 1875 年 2 月，潮阳县达濠墟的

① 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第 1 系列，第 42A 盒，第 1 号文件，卓威凛致马瑟逊的信，1875 年 3 月 2 日。

浸信会教堂也遭到了袭击。[①] 当地一名信徒曾与一个官员发生过争执，因此该官员带领一群人来到教堂逮捕这名信徒。在抓捕过程中，这名官员带人闯入教堂，摔坏了家具设施，并用石头将屋顶砸出了窟窿。他们还说，就像1875年1月樟林发生的袭击教堂事件一样，他们也会采取相同的行动。除了逮捕那名信徒之外，他们还抓走了一名教堂看管人和一个小男孩。这三名信徒后来被带到潮阳县城，并被关进了监狱。正如发生在中国其他各地的教案一样，关于袭击教堂的消息通过谣言传遍了整个潮州地区。在当时那种情况下，谣言就像是一种致命的武器，地方官员正是通过谣言将他们袭击教堂的行为美化为反洋教的正义行动的。

当达濠的暴力事件发生之时，巴智玺正在樟林处理教产纠纷问题。作为当地唯一的美国浸信会传教士，对他而言同时处理两起冲突事件绝不是一件幸运的事。巴智玺立即就此事向美国驻汕头领事温约瑟（Joseph C. A. Wingate）作了汇报。[②] 考虑到浸信会的切身利益，温约瑟转而求助于身在潮州府衙的兵备道张铣，张铣很快介入此事并结束了争端。[③] 就教产的归属问题，张铣参照相关的法律条文进行了这样的处理：要求所有西方传教士将"教堂公产"（public property of the Church）一词写进契约中，然后在契约上盖上地方官府认可的印章。[④] 这一要求的最基本原则，就是将基督教

---

① 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第1系列，第42A盒，第1号文件，卓威凛致马瑟逊的信，1875年3月2日。

② 温约瑟（Joseph C. A. Wingate）于1864年2月～1875年3月间任美国驻汕头领事。中国第一历史档案馆与福建师范大学历史系合编《清季中外使领年表》（*Tables of Chinese and Foreign Ambassadors and Consuls in the Qing Period*），中华书局，1997，第179页。

③ 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号74－13，巴智玺（S. B. Partridge）致默多克（J. N. Murdock）的信，1876年1月26日。

④ 《教务教案档》第1辑，第1卷，第54页，《教堂公产》（Public Property of the Church），1865年2月23日。



会财产与其他用于公共服务、宗教及慈善用途的固定资产——比如教堂、宗祖祠堂以及佛寺道观等——同等对待。由于法律规定教堂公产不能随意转让，只能全权属于中国基督教徒集体，而不是外国宗教组织或者传教士个人，因此不能被个人任意占有或者出售。该项条款的基础是 1865 年《中法两国关于天主教会问题的协定》(*The Berthémy Convention*)。张铣在处理汕头地区美国浸信会的教产问题时，明确地引用了这一协定。

中国官方的这一规定，是为了阻止西方传教士变卖教产、从中获利，但在实际运行中，这种规定其实是很难执行的。首先，传教士很容易就能绕过中国法律的规定。他们可以找华人传道人为代理，以私人名义为传教组织或者传教士获取教产。其次，他们可以支持当地的华人基督徒去租借房屋，作为宗教活动的教堂使用。传教士在教产利用方面的这种实用主义态度以及视教产为可以自由买卖的商品的做法，与中国法律中关于任何宗教财产都不可侵犯并且应作为公产归属于当地基督教会的规定背道而驰。这种矛盾现象，恰恰对这样一个问题做出了合理的解释：为什么 19 世纪晚期的广东地区教产纠纷事件会频繁发生?①

对于浸信会传教士而言，正如 1878 年与目为霖有关的那起事件一样，关于教产问题的纠纷并不对其传教事业的拓展造成严重障碍。② 当时，在收到从美国送来的 1000 美元捐款之后，目为霖在

---

① 李榭熙（Joseph Tse-Hei Lee）:《19 世纪晚期广东省的基督徒群体、教会财产以及地方资源冲突》（Christian Communities, Church Property and Local Resource Conflicts in Late Nineteenth Century Guangdong, South China),《景风》第 41 卷，1998 年第 1 期，第 41 ~66 页。

② 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号 73 - 18，目为霖（William K. McKibben）致《传教杂志》编辑的信，再版，《财产所有权》(Tenure of Property), 1880 年 4 月；程宗裕编《教案奏议汇编》（*Collections of Imperial Edicts Concerning Religious Cases*), 1901，台北，国风出版社，1960 年再版，第 255 ~557 页。

潮州府城之外的一个佛教寺院旁边购得一小块土地，准备建造一座传教士住宅、教堂以及一个户外浸礼池。[①] 由于这里和位于汕头岩石（Rocky Corner）的浸信会传教总部距离太远，目为霖便雇用欧成美作为他的代理人，去具体操办教产交易的事。据记载，当时有五名中间人作为证人参与了此次买卖，并且草拟了一份契约，证明林奴仔将这块土地卖给了目为霖的代理人欧成美。[②] 在交易过程中，卖主交给传教士三张旧地契，分别是一张红契和两张白契。红契上盖有官府的印章，表明此次地产交易得到了当地政府的认可，而白契则没有官印。[③]

红契的日期是1826年，上面有红色的官印和契尾，表明该块土地是林奴仔的祖父以前从另外一个卖主处买来的，地契中还规定林奴仔的祖父必须继续为隔壁的寺院缴纳租金。这一规定表明，林奴仔的祖父原本是一个佃农，这块土地实际上属于寺院所有。1826年，林奴仔的祖父与寺院方面达成协议，从名义上将这块土地买到了自己名下，这笔交易的前提是，林奴仔的祖父要为寺院支付租金。在这种情况下，寺院具有“田底权”，而林氏只获得了“田面权”。当目为霖从林奴仔那里买到这块地产的时候，他所得到的同样也只有“田面权”。因此，目为霖在买到这块土地之后，还必须每年向寺院（即“田底权”的拥有者）支付租金；此外，如果要

---

① 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号73-18，目为霖致默多克的信，1878年5月27日。

② 中文文献资料和浸信会传教士书信中均未给出该处房屋出售者的全部名字。

③ 关于中华帝国晚期有印信和无印信的地契中合法契书的更多信息，参见约翰·德贞（John Dudgeon）《土地问题：从中国农民的所有权中汲取的经验》（*The Land Question, with Lessons to be Drawn from Peasant Proprietorship in China*），格拉斯哥，1886，第10~11页。关于地契使用问题的原始材料研究，杨国桢做了出色的工作，参见杨国桢《明清土地契约文书研究》（*Study of Ming and Qing Landholding Documents*），人民出版社，1988。



在这块土地上修建任何建筑，必须要得到寺院的同意。[①] 那两张白契显示的时间要早于1826年，是关于林氏买到此前该土地“地面权”所有人的证明。在从林奴仔那里买到地产之后，目为霖带着重新草拟的新地契来到县衙，以便封印确认产权变更。但是县衙拒绝在这张地契上盖印，因为这块土地被卖给了外国人。奇怪的是，另一名官员则表示如果给他一些“服务费”，他可以给地契盖上官印。目为霖认为这种要求无异于敲诈勒索，因此拒绝付费。其结果就是此次土地买卖就那么悬置了好几年，这迫使目为霖不得不放弃在潮州府城之外建立一个传教据点的计划。

在上述这些事件中，有一个共同的特征是，儒家士绅、地方官员以及宗族领袖等对出现在他们管辖范围之内城镇和集市地区的传教士是充满敌意的。这些当权者们将基督教视为一种挑战他们权威的外部力量，因此企图阻止传教士在城市建立教堂。尽管每一种势力反对基督教的原因各不相同，但他们共同的抵制的确是基督教传教运动在城市地区遇到的最大障碍。正是他们持续不断地掀起的反教运动，迫使浸信会和长老会传教士不得不最终妥协，将福音传播的目标转向内陆腹地，而且离州府县城越远越好。

归信基督教的途径

当传教士将乡村村民确认为他们的传教对象之后，到乡村巡回布道和散发基督教小册子等就成为列入福音传播计划的首要日程。

---

① 关于这种被分割的拥有权（split-ownership rights）的问题，请参阅米希尔·帕默尔（Michael J. E. Palmer）《中华帝国晚期土地田面权和田底权之区别：来自香港新界的例子》(The Surface-Subsoil Form of Divided Ownership in Late Imperial China: Some Examples from the New Territories of Hong Kong)，《现代亚洲研究》(*Modern Asian Studies*)，第21卷，1987年第1期，第1~119页。

浸信会和长老会都把宣讲和传播《圣经》视为传教工作不可或缺的部分，因此翻印了许多宗教小册子以及一些翻译成汉语的《圣经》书卷。这些《圣经》书卷的译者都是早期及当时的基督教传教士，其中包括米怜（William Milne）、麦都思（Walter Henry Medhurst）和郭士立等。现存档案中有好几份保存完整的关于归信事件的记录清楚地表明，基督教小册子曾在传教过程中发挥了重要作用。第一份记录是关于1880年潮州府一名名叫雷云松的佛教僧人受洗转信基督教的。① 雷云松的父亲是一名印刷匠，曾于19世纪60年代早期被传教士雇用，为教会印刷宗教小册子。我们可以推测，该教会可能就是宾为邻（William Burns）或者施饶理所在的长老会，因为这两人在当时的潮州地区非常活跃。当时的出版印刷业主要是印制科举八股文，以便满足科举学子们的需要。② 不幸的是，19世纪中期的太平天国运动迫使潮州府衙停止了科举考试，社会上对相关书籍的需求也相应减少，对出版印刷业造成了不小的冲击。在那个动乱的年代，雷云松的父亲就是为了维持生计而为传教士印刷基督教小册子的。

雷云松生于1856年，其父母去世时他才9岁，因此被人带到寺庙当做和尚养大成人。在寺庙里，他从住持方丈那里得到了很好的佛学指导，同时又勤于阅读和背诵佛教经典。因此在寺院浸淫多年之后，他具备了丰富的佛教知识和良好的文化素养。在二十多岁的时候，他通过了广东一家著名佛学院的考核，并且获得了成为正

---

① 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号73-18，目为霖致默多克的信，1880年10月28日；《岭东嘉音》，登记的教友编号，900。

② 包筠雅（Cynthia J. Brokaw）：《中华帝国晚期的商业出版：福建四堡地区邹、马两家的印刷生意》（Commercial Publishing in Late Imperial China: The Zou and Ma Family Businesses），《清史问题》（*Late Imperial China*），第17卷，1996年第1期，第49~92页。



式僧人的资格凭证。[①] 后来在去广东的途中，他粗略地得知了一些关于基督教的消息，这使他回忆起自己在幼年的时候，父亲就曾在家里大声地朗读一本基督教的小手册。在好奇心的驱使下，他回到潮州府拜访了目为霖，学习基督教教义，最后受洗成为基督徒，他也是加入汕头地区浸信会的第一名佛教徒。受洗之后，雷云松离开寺院，并且将他获得的那份僧人资格凭证当做礼物送给了目为霖。因为雷云松从佛教徒转而受洗成为基督徒，目为霖非常高兴，并且希望将雷云松培养成一名传道人。由于有很好的佛教修养作为基础，雷云松习惯于在佛教哲理的启示之下学习和解释基督教。诚如目为霖所评论的那样，“在他（雷云松）身上可以看到佛教的真正精神”[②]。雷云松对基督教的解释，比目为霖所能理解的更加精妙。最终，雷云松离开汕头去了东南亚。目为霖确信雷云松是一个信仰方面的天才，对基督教有非常精辟的理解。自从那次经历之后，目为霖开始对佛教的慈悲理念和那些学养有素的佛教僧侣多了一份尊敬。然而，难得的还是雷云松的入教经历，因为他的精神之旅不是发生在宗教信仰和文化知识的真空里。他加入基督教会并不是因为内在的佛教世界观的崩溃，而是因为他自身已经掌握的佛教知识为他理解基督教教义做了很好的铺垫，使他可以就浸信会的教义等问题与目为霖展开坦诚的对话。[③] 雷云松甚至曾试图将基督教信仰与佛教理念整合起来，可惜他没有给我们留下任何这方面的资料，因此我们很难像钟鸣旦（Nicholas Standaert）、孟德卫（David

① 关于清朝佛教徒教职任命凭证的例子，可以参见霍马斯·唯兹（Holmes Welch）《1900～1950年间中国佛教的实践》（*The Practice of Chinese Buddhism 1900－1950*），剑桥大学出版社，1967，第292页。

② 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号73－18，目为霖致默多克的信，1880年10月28日。

③ 罗宾·霍顿（Robin Horton）：《非洲的入教》（African Conversion），载于《非洲》（*Africa*），第41卷，1971，第85～108页。

E. Mungello)、费乐仁（Lauren Pfister）以及邢福增（Ying Fuk-Tsang）等人的著作一样，对他做一个传记式的研究。[①]

另一个相似的例子是关于一名客家人慕道者的。这名客家人是在读了一本名叫《庙祝问答》的中文小册子之后加入基督教长老会的。[②] 这名客家人是个读书人，专门为人刻制印章。1885 年，他从一名德国籍的巴色会书商那里买到了一本名叫《庙祝问答》的宣传手册。《庙祝问答》由基督教礼贤会传教士叶纳清（Ferdinand Genähr）编写，于 1859 年在香港出版。[③] 该宣传册的内容是关于一名寺庙管理者与传教士之间就中国民间信仰与基督教的不同之处所做的一系列对话。[④] 礼贤会在中国华南地区游历布道的时候，曾广泛地散发这本小册子。这名客家人在读了《庙祝问答》之后，决定去当地的长老会教堂参加聚会，之后他被长老会汲约翰施洗，从而成为第一批客家人基督徒之一。

雷云松和这名客家刻章人都是基层社会的知识分子，并且都是因为读了基督教的宣教手册之后开始信仰基督教的，在这一点上，

---

① 钟鸣旦（Nicholas Standaert）：《杨廷筠：晚明中国的儒家士大夫与基督徒》（*Yang Tingyun: Confucian and Christian in Late Ming China*），莱顿，1988；孟德卫（David E. Mungello）：《被遗忘的杭州基督徒》（*The Forgotten Christians of Hangzhou*），夏威夷大学出版社，1994；费乐仁（Lauren Pfister）：《从西学到全球秩序：谢扶雅著作的反思》（From Western Studies to Global Order: Reflections on the Writings of Xie Fu-ya），《景风》第 34 卷，1991 年第 4 期，第 245 ~ 262 页；邢福增（Ying Fuk-Tsang）：《文化适应与中国基督徒（1860 ~ 1911）》（*Cultural Accommodation and Chinese Christians, 1860 - 1911*），香港，建道神学院，1995。

② 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第 1 系列，档案第 41B 盒，第 7 号文件，汲约翰致马瑟逊的信，1893 年 11 月 19 日。

③ 鲁珍晞、罗兰卢兹：《客家人与基督教相遇：1880 ~ 1900 年八位客家基督徒的自传及评述》，第 72 页。

④ 叶纳清（Ferdinand Genähr）：《庙祝问答》（*Dialogues with a Temple Keeper*），香港，1859。



他们的事例具有典型性。他们对基督教的好奇心将他们直接带进了教会，但归信基督教并没有完全摧毁他们先前已有的价值观，而是促使他们将基督教信仰与各自从前的信仰联系起来，其中都有一个意识转变的过程。关于这种宗教对话和信仰转变，不得不提到太平天国运动的领袖洪秀全。洪秀全第一次接触基督教，就是因为在1837年读了梁发编写的《劝世良言》(*Good Words for Exhorting the Age*)。[①] 可以说，《劝世良言》在洪秀全身上所产生的作用远远超出了传教士的预料，尤其是洪秀全还有选择地截取某些基督教教义去拓展和完善他的太平思想。此外，潮州也有一些民间教门的领导人借用基督教教义阐释自身教义和思想的例子。19世纪60年代早期，两名民间教门的领袖前往拜见英国长老会传教士玛坚绣，并且送上一把双刃剑做礼物。[②] 他们指出，当读到《圣经》中描述的关于上帝的话是一把“双刃剑”的章节之后，他们相信这把剑是来自上帝那里。他们曾经做了一个异梦，梦中上帝吩咐他们要将这把“珍贵的宝剑”送给玛坚绣。[③] 基于坚定的虔诚的长老会传统背景，玛坚绣自然不屑于相信这两人的双刃剑之说。他认为自己才是真正的布道者，如果说上帝会通过其他宗教传统来启示基督教信仰，那就好比天方夜谭，他也从来没有期望过能从前来拜访他的中国人那里得到有关信仰的启示。玛坚绣将这两名拜访者描写为“无知的慕道者”，认为他们的行为是一种迷信。在收到这把剑之后，玛坚绣解释说，所谓的双刃剑是由那两个人自己制造的，并非“从上

---

① 史景迁（Jonathan Spence）：《上帝的中国儿子：洪秀全的太平天国》（*God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*），伦敦，1996，第30～33页。

② 胡德：《未完成的使命？英国长老会在华南岭东的传教史》，第84、140页。

③ 《圣经》中关于上帝的话是一把“双刃剑（double-edged sword）”的描述，出现在《启示录》（The Book of Revelation）第1章16节，以及第2章12节，《圣经》，新国际版本，伦敦，1973，第1247～1248页。

帝那里得来”。这一事例表明，在基督教传教士和中国慕道者之间存在着一些文化上的误解。这两名来自中国民间教门的慕道者满脑子都是关于虔诚崇拜者的故事，比如梦中得到上帝启示以及从上帝那里得到双刃剑等。就像大多数中国民间教门的信仰者一样，他们认为这把双刃剑是上帝在人间的力量的象征。鲁道夫·瓦格纳(Rudolf G. Wagner) 提醒我们，中国许多农民起义的领袖，包括《水浒传》中的宋江和太平天国运动的洪秀全等，都曾宣称从上帝那里得到过一把剑。[①] 那两名民间教门的慕道者主动把剑送给玛坚绣，其实是想表明他们非常坚信上帝的存在以及上帝的意志对世界的启示作用。而且，他们还对传教士玛坚绣表现出了极大的尊敬，但是至于他们是否也将玛坚绣视为新的造反起义的领袖，我们就不得而知了。

1881 年，浸信会传道人阿刘（Ah Lau，译音）在一次前往南澳岛的布道之旅中，也遇到了一名以“天地主”为真神进行崇拜的民间教门领袖。阿刘的描述如下：

> 天地主的领袖和信众，既不烧香也不焚纸钱，他们只是站在空旷的天空下进行祈祷。他们知道“基督”的名字，却不知道“基督”是谁。我不知道他们的宗教知识从何而来，或许他们曾无意中看到并读过基督教的小册子，或许他们曾经听说过有关基督教的只言片语。天地主的领袖带领着十多名徒弟，他们在南澳岛都是生活体面、备受尊敬的人。[②]

---

① 鲁道夫·瓦格纳（Rudolf G. Wagner）:《再造的天国幻境：宗教在太平天国起义中的作用》（*Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in Taiping Rebellion*），加利福尼亚大学东亚研究所，1982，第 42 页。

② 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号 73－18，目为霖致默多克的信，1881 年 4 月 22 日。



在这段描述中，民间教门对基督教的态度是开放的。天地主的领袖吸收了某些基督教的教义和仪式，他似乎最终都没有带领十多名徒弟加入浸信会。可以说，这个自成一派的天地主纯粹是民间社会中经常出现的宗教融合的产物。

这两个例子揭示了潮州地区的基督教与民间教门之间存在的一些深层次的复杂关系。首先，我们要注意这些民间教门的社会背景和具体的运作方式。前来向玛坚绣赠送双刃剑的那两人是自发自愿的，他们煞费苦心地解释那把“从上帝那里得来的剑”，其实恰恰表明他们对基督教有着强烈的兴趣。那个名叫“天地主”的组织实质上是一个由非专业的宗教追随者领导的教门组织，其目的是为其成员寻找精神上的救赎。[①] 受某些基督教教义思想和仪式的启发，天地主的领袖引导其信众直接向“天地之主”祈祷，而既不烧香也不焚纸，并且教导信众直接用语言祈祷，传递和表达自己的心声，这是一种依赖口传而非文字的宗教传递形式。这种组织正是韩书瑞（Susan Naquin）所描述的 19 世纪中国民间教门网络中师徒关系的一个鲜活例证。[②] 其次，我们要分析这些民间教门的法律地位问题。他们既没有遭到中国官方的怀疑，也没有被认为是图谋不轨或离经叛道的邪教。他们并不担心会遭到官方的镇压迫害，因向往救赎而产生的宗教热情是指引他们前来接触、了解基督教的主要原因。

就基督教传教士而言，与这些民间教门的陌路相逢也使他们产生了这样一个疑问：这些普通的文盲和半文盲老百姓能否仅仅通过基督教的印刷宣传品就能理解基督教教义？不可否认，基督教文字

---

① 裴士丹：《基督教与中国的秘密宗教教派》，载于白威淑珍、费正清主编《基督教在中国》，第 122 页。

② 韩书瑞（Susan Naquin）：《叛乱群体之间的联系：清代民间教门的家庭网络》（Connections between Rebellions: Sect Family Network in Qing China），《近代中国》（*Modern China*），第 8 卷，1982 年第 3 期，第 337 ~ 360 页。

材料的文化影响力只有通过受过良好教育的读者才能体现出来。和同时期的非洲、亚洲以及欧洲地中海地区的乡村社会一样，在中国的文化人与广大没有文化的村民之间，同样存在着文化隔阂。一小部分有文化的人具备很强的读写能力；一部分半文化人或许能认得几个字，但却没有写作能力[①]；大多数没有文化的农民则处在社会的最底层。但在中国，除了这种“大传统”与“小传统”之间的明显隔阂之外，还存在着许多层次的文化交替形态，如方言文学、戏曲、民间传说以及民俗手册和民间善书等，这种情况在近年来有关中国大众文化的研究中已经有所体现。[②] 虽然基督教印刷品对有文化群体的影响要远远大于对没有文化的农民的影响，但通过广泛的市场和书籍交易网络，一些宗教宣传册可能会流入乡村社会，进而流传到那些粗通文墨的民间教门领袖手里。因此即便在远离汕头传教总部的乡村地区，人们依然有可能读到基督教宣传册，并根据自己的文化水平和实际需要去解读基督教信息。在意识到这一点之后，浸信会和长老会传教士就决定在巡回布道的过程中，要广泛地散发基督教印刷品。

由传教士和传道人共同主办的公开布道会是吸纳信徒的另一种常见的有效方式。陈开霖是汕头地区第一位加入长老会的人，刚开始他只是在街头听施饶理布道，后来就归信了基督教。[③] 另外，每当传教士的布道准确地捕捉到听讲者的精神需要的时候，布道会就

---

① 翟理斯（Herbert A. Giles）：《翟理斯汕广纪行：陆路交通》（*From Swatow to Canton: Overland*），上海，别法洋行书店（Kelly & Walsh），1874，第 11 页。

② 姜士彬（David Johnson）、黎安友（Andrew J. Nathan）、罗友枝（Evelyn S. Rawski）主编《中华帝国晚期的大众文化》（*Popular Cultur in Late Imperial China*），加利福尼亚大学出版社，1985；《关于“中华帝国晚期的出版和印刷文化”的一个特殊问题》（A Special Issue on "Publishing and the Print Culture in Late Imperial China"），载于《清史问题》，第 17 卷，1996 年 6 月第 1 期。

③ 汲约翰：《中国华南的传教问题和传教策略》，第 172 ~ 173 页。



会成为一个吸纳信徒的良机。1885 年，汲约翰在潮阳县城为一名贫困乞讨的妇女和她的孩子施洗。在入教之前，这名妇女经常在附近的村子里游荡乞食。有一次，她在县城剪刀巷的长老会教堂外乞讨，一位中国传道人正在讲解《路加福音》中关于富人和麻风乞丐的故事。[①] 故事中的乞丐死后被天使带到了天堂，而富人则暴死落入地狱。这个圣经故事给了这名妇女一种精神上的解脱。基督教中上帝怜悯穷人的形象，与她寻求救赎的渴望产生了共鸣。对于她悲惨的境遇而言，讲道给了她许多面对人生困境的慰藉、力量和勇气。[②]

此外，传教士通常由他们的华人同工陪伴和协助，定期到乡村巡回布道。对于传教而言，这种巡回布道与上面所述的布道会一样重要。虽然户外讲道通常都会吸引大量的听众，但其效果却并不理想。究其原因，主要有两个方面：第一个原因与听众的心态有关。有一次，当汲约翰在潮州和惠州府边界地区的大安墟的一家寺庙外讲道时，就曾被当地的一名天主教徒阻止，这名天主教徒对于出现在他们教堂势力范围之内的长老会传教士非常不友善。[③] 第二个原因是传教士很难与有可能入教的潜在信徒建立持久的联系。在多数情况下，人们聚集过来听传教士讲道，是因为他们对外国人的好奇。汲约翰对此曾有记载，他有次去葵潭墟的长老会教会，那里的人在此前很少见到外国人。因此，当一个白皮肤、高鼻子、蓝眼珠的洋人突然出现时，自然引起了轰动，但村民并不是对基督教教义抱有真正的兴趣。[④] 传教士又很难区分哪些是慕道者、哪些是受好奇心驱使的听众。

---

① 《路加福音》第 16 章，第 19 ~ 31 节，《新约圣经》，第 1062 ~ 1063 页。

② 《汲约翰牧师私人书信》，汲约翰致伊莎贝拉·吉普森的信，1885 年 2 月。

③ 《汲约翰牧师私人书信》，汲约翰致伊莎贝拉·吉普森的信，1876 年 1 月 23 日。

④ 《汲约翰牧师私人书信》，汲约翰致伊莎贝拉·吉普森的信，1877 年 12 月 16 日。

尽管存在很多限制，但如果把讲道与提供医疗服务结合起来，户外讲道也可以非常有效。1880 年 2 月，汲约翰与莱爱力医生（Alexander Lyall，译音）一起来到内陆地区进行传教。通过沿途散发药物，他们吸引了许多人的注意，并且吸纳了几名信徒。[①] 美国浸信会传教士也采用了同样的策略。1881 年秋天，浸信会传教士耶士摩带同女医生陈庆龄（Clara H. Daniells，又译为“陈但以理”）来到练江流域一带，拜访了潮阳县古溪教堂。当陈庆龄医生为当地的孩子和中年男女提供医疗服务的时候，苏亚拿（Sophia A. Norwood）和耶士摩则抓住机会及时向非基督徒村民传教讲道，并且为已经入教的浸信会信徒提供教义指导。[②] 传教士所提供的医疗服务表明，基督教信仰与西方医疗技术曾在传教运动中紧密结合。

长老会在利用医疗服务进行传教方面做得比浸信会更为成功。长老会福音医院位于汕头市中心，占有得天独厚的地理位置；而浸信会的一家医院则坐落在偏僻遥远的岩石。由于前来汕头的人数众多、流动性强，所以长老会医院声名远扬，广为榕江、练江和韩江流域内陆地区的人所知晓。这家医院吸引着来自三江流域以及客家地区的众多病人。相比较而言，浸信会的教堂则只满足了潮阳县东部沿海一带病人的需要。在长老会医院，传教士和传道人每天早晚都向病人布道，同时面向妇女和小孩开设宗教课程。传教士及其同工还会给病人进行单独教导，鼓励他们摒弃烧香拜佛等行为、拒绝所谓的“中国迷信”，这表明传教士曾试图用西方的医疗技术打开中国人的福音之路。[③] 对于那些愿意接受长老会教义的病人，传教

---

① 《汲约翰牧师私人书信》，汲约翰致伊莎贝拉·吉普森的信，1880 年 2 月 25 日。

② 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号 74 - 4，陈庆龄（Clara H. Daniells）的书信，复印件，1881 年 10 月 27 日。

③ 《1887 年高仕兰医生报告汕头福音医院工作》（*Report of the Mission Hospital at Swatow in Connection with the Presbyterian Church of England under the Care of P. B. Cousland for 1887*），汕头，葵丰装订出版公司，1888，第 5 页。



士又让他们诵读十诫、主祷文、部分《圣经》篇章以及由宾为邻用潮州话编成的赞美诗。由于许多病人不认识字，传教士就专门选择了一些《圣经》篇章让他们默记。① 传教士相信，公开诵读《圣经》经文，可以洗涤病人内心深处日积月累的传统宗教信仰，同时在他们的记忆里播下基督教信仰的种子。同时，这种做法也传递了这样一种信息：归信上帝是让身体得到康复、心灵得到救赎的唯一方法。

1874 年，玛坚绣得知汕头地区教会医院的 30 名病人中，已经有 5 人受洗入教。② 当这些受洗的病人离开医院的时候，传教士便鼓励他们回家后加入各自家乡附近的教会。其目的是将这些在医院里归信基督的人纳入教会组织，对他们进行进一步的教义指导。有些信徒甚至还积极主动地行动，开始在自己的村庄建立教堂。揭阳县西浦村的蔡亚雷就是一个典型的例子。他于 19 世纪 70 年代初在福音医院进行过治疗，在回到家乡之后，他便建立了一个教堂，并积极向其族人传播基督教。③ 到 1884 年，在潮州地区的 23 个教堂中，有七八个就是由这些汕头福音医院康复的病人建立的，其中包括潮阳县西部的贵屿、仙门城和普宁县流沙三座教堂。④ 另一个可以说明医药传教重要性的例子，是饶平县城一座教堂的开放。该教堂原来是一个佛教斋堂，1888 年，该斋堂的主人在汕头福音医院

---

① 《1886 年高仕兰和丰约翰医生报告汕头和五经富福音医院工作》（*Report of the Mission Hospitals at Swatow and Ung-kang-phu, in Connection with the Presbyterian Church of England, under the Care of P. B. Cousland and J. F. McPhun for 1886*），汕头，葵丰装订出版公司，1887，第 18～19 页。

② 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第 1 系列，档案第 41A 盒，第 1 号文件，目为霖致马瑟逊的信，1874 年 1 月 19 日。

③ 汕头市档案馆，《民国档案》，案卷号 12/11/14，《西浦堂史略》（A Historical Account of the Xibu Church）。

④ 《关于汕头地区传教医院的相关报道，1884 年》（*Report of the Medical Missionary Hospital at Swatow for 1884*），汕头，1885，第 4 页。

接受治疗之后，便归信了基督教。回到饶平县城以后，他就将自己的斋堂改建成了一个长老会教堂。[①]

对有些病人而言，尽管他们在基督教医院里接受治疗期间很容易对基督教产生浓厚的兴趣，但在离开医院之后要坚守信仰却并不容易，女性病人尤其如此。一旦回家并向家人和邻居表明她们的信仰，她们就有可能遭到谴责或者迫害，信仰也就不了了之。溪婶（Auntie Koi，译音）就是这样一个例子。她曾是汕头福音医院的一名病人，但在向家人表明信仰之后，却遭到了自己儿子的毒打，后来她又回到医院，请求长老会传教士的庇护。[②]

医疗传教的最大目的，在于让病人相信，身体康复与基督教是联系在一起的。传教士总是强调西方医药的先进，病人也认为归信基督教具有一定的治病功能。这种试图把医疗治病当做吸纳信徒的传教策略的做法，在亚洲的其他传教地区也非常普遍，理查德·伊通（Richard M. Eaton）和罗斯玛利·菲兹杰罗（Rosemary Fitzgerald）的研究中就有关于这种现象的论述。[③] 不过，一个客观存在的事实是，如果西医的治疗被证明是无效的，那么病人们同样会因此而拒绝基督教。莱爱力医生和李威凛医生（William Riddel）

① 汕头市档案馆，《民国档案》，案卷号 12/11/14，《饶平堂史略》（A Historical Account of the Raoping Church）。

② 《关于汕头地区传教医院的相关报道，1888 年》（*Report of the Medical Missionary Hospital at Swatow for 1888*），汕头，1889，第 7 页。

③ 理查德·伊通（Richard M. Eaton）：《1876～1971 年间那加人集体归信基督教的现象》（Conversion to Christianity among the Nagas，1876－1971），《印度经济及社会历史评论》（*The Indian Economic and Social History Review*），第 21 卷，1984 年第 1 期，第 31 页；罗斯玛利·菲兹杰罗（Rosemary Fitzgerald）：《一种"非同寻常"的策略：19 世纪晚期招募赴印度的女医疗传教士》（A Peculiar and Exceptional Measure：The Call for Women Medical Missionaries for India in the Later Nineteenth Century），载于罗伯特·比克（Robert A. Bickers）、罗斯玛利·斯通（Rosemary Seton）编著《传教遭遇：档案资料与研究课题》（*Missionary Encounters：Sources and Issues*），萨里，1996，第 174～196 页。



对中国人在对待基督教医疗时的实用主义态度的论述，对这一现象作了最好的说明：

> （在得了重病时）……病人的家属可能会接二连三地叫来六七名中医师，这些医生可能给病人开出很多种不同的药方。如果外国医生的治疗没有使病情得到立刻（原文中即用斜体字）缓解，他们就会对外国医生失去信任。然后他们会求助于法术、符咒或者女巫。他们也可能会同时采取多种可能的治疗方法，却又没有真正依靠其中的任何一种，直到看到成效、病人恢复好转。其间的一切都是混乱的、急躁的和毫无把握的。①

这段论述表明，求助于传教士的医疗，只是一些中国病人病急乱投医的策略之一。当传教士的治疗被证明是无效的，那么病人及其家人就会很轻易地把传教士打发掉，并且拒绝福音，然后去寻求其他超自然的民间医疗方式。传教医疗的失效因而总会将传教的希望推向困境。一种既能治愈病人又能赢得信徒的“双赢”模式或许仅仅是一种理想和愿望，不一定能够真的现实。

结　论

自 1860 年汕头成为条约规定的开放口岸之后，美国浸信会和英国长老会传教团在州县城市地区遭到了比内陆乡村更大的敌视和

① 《1884 年莱爱力医生报告汕头福音医院工作及李威廉医生报告客家地区医疗传教工作》（*Report of the Medical Missionary Hospital at Swatow, in Connection with the Presbyterian Church of England, under the Care of Alexander Lyall, and of Medical Mission Work in the Hakka Country, under the Care of William Riddel for 1884*），汕头，葵丰装订出版公司，1885，第 23 ~ 24 页。

抵制。他们在城市地区传教的失败要归因于士绅、官员以及宗族领袖等的排外情绪。这些地方势力将基督教看做是对他们权威的一种威胁和挑战，因此竭力抵制传教士在市内建立教堂。

诚如本章所讨论的数起反基督教事件所表明的，各国的传教士和本国外交官之间的关系是比较密切的。尽管浸信会和长老会的传教事业是受宗教动机的驱动和引导，但潮州地区早期的英美传教士还是在依靠本国的领事官员，以便能在城市立足。因为他们认为，中国政府应该保护他们享受中外条约所规定的权利，他们有在内地传教和建立教堂的自由。尽管他们在一些纠纷中因为与各自领事的关系而赢得了胜利，但是频繁地求助于领事等本国外交官员，反而给中国官员和民众造成了一种基督教与西方势力相互勾结的不良印象。从长远来看，这种印象对基督教传教事业是有害而无益的。尽管在城市地区受到了阻碍，浸信会和长老会却在乡村地区打开了新局面，这一点可谓意义非凡。在接下来的两章中，我们将探讨究竟有多少人加入了基督教会、有多少教堂以及基督教堂是如何在中国的土地上建立起来的等问题。

第四章
潮州地区的基督教人口

就基督教在华传教情况而言……我们对中国教会、信徒以及他们对传教运动所产生的影响等，几乎一无所知。

——费正清（John King Fairbank）[①]

目前学术界对晚清中国教会的组织及其运作情况所知甚少。一方面，是因为没有关于全国教会信徒情况的记录供研究者分析、参考；另一方面，也是因为不像外国传教士和中国传道人那样，中国的信徒很少撰写自传或者记录有关信仰转变的宗教体验。本章试图填补这方面的研究空白，并通过分析现存的文献，就潮州地区浸信会和长老会信徒情况，回答以下几个问题：潮州地区的教会究竟有多少人？信徒来自哪里？他们是何时加入教会以及如何加入教会的？本章通过分析指出，在19世纪晚期，浸信会和长老会的信徒人数都有明显的增长。本地信徒通过各自不同的社会关系网络将他们的亲戚、邻居以及朋友带入教会，是促使教会人数增长的一个重要方式。这种增长模式不仅符合传教士关于通过本土的教会机构和信徒进行福音自传的主张，而且也标志着潮州地区开始出现集体入教现象。按时间框架划分，我们对英国长老会的研究集中在1861～1884年间，对美国浸信会的研究则集中在1860～1897年间；就地

① 白威淑珍、费正清合编《基督教在中国》，费正清“导言”，第2～3页。

区而言，我们将潮州分成五个区域进行数据比较，分别是：榕江、练江和韩江三个流域地带，潮州和惠州两府交界地带，澄海和饶平两县交界地带。这样的划分更方便我们就不同地域下基督教会人数的增长变化情况进行分析和研究。

本章所引用的资料，主要是19世纪晚期浸信会和长老会的教友名册。我们首先阐述的是研究这些教友人数和增长情况所遇到的方法问题，继而使用量化分析，探讨浸信会和长老会信徒人数在时间和空间上的分布和变化情况，以及他们的性别和年龄结构，最后还将对潮州地区的基督徒在传教时所依赖的广泛的社会关系网络做一个分析。

使用教友名册的方法问题

对于潮州地区的基督教传教运动而言，浸信会和长老会的教友名册非常具有研究参考价值。这些名册列出了所有浸信会和长老会信徒的姓名、受洗年龄以及性别、籍贯等信息。在使用这些名册时，必须要掌握好以下几个原则：

第一，教友名册中出现的名字只反映传教运动的一个侧面，不一定具有足够的代表性。在1860～1897年间，潮州地区总共有2094人受浸礼加入浸信会；在1860～1884年间，总共有1151人受洗礼加入长老会。虽然人数不多，但却表明浸信会和长老会在这一地区的传教活动开始取得成果。

第二，必须要注意到浸信会和长老会两个宗派之间关于信徒施洗程序上的不同。二者从开始表明信仰、学习教义到申请受洗的过程，在不同的情况和不同的时间都有所不同。当一个慕道者决定要归信基督教，他就会受到当地中国传道人以及教会中资历较老的信徒在教义上的指点，经历一段时间的教义指点之后，浸信会或者长老会中的牧师就会检验其基督教知识的掌握情况。如果检验合格，慕道者就可以被施洗礼，并允许进入当地的教会。如果检验不合



格，牧师就会要求他继续学习基督教思想教义，以为下一次的信仰检验作准备。在浸信会的程序中，中国教会的年长者与美国传教士一样具有为慕道者施洗的权力；然而在长老教会中，只有牧师才有这种特权。这是因为在19世纪六七十年代，英国长老会传教团中大多数都是严谨保守的苏格兰传教士。此外还有许多具体的因素，会影响到传教士在不同时期的判断：在早期能够达成一致的观点，到后来却可能会争执不下；反过来也是如此，刚开始没能达成一致意见的问题，到后来却可能得到完满解决。对一些官司缠身的基督徒的施洗就是一个很好的例子。在19世纪60年代晚期和70年代，长老会传教士曾为榕江流域的很多慕道者施洗，但是这些慕道者加入教会的真实目的却仅仅是为了寻求教会的庇护。自那次经历之后，长老会传教士开始对集体性的入教请求和施洗保持戒心，同时采取了延长考核和观察期限的措施。举例来说，1873年，有200人申请受洗入教，但是长老教会传教团只接受了其中30人的入教请求。[①] 这样，受洗人数就在不同的时段存在起伏波动，并不能完全反映整个基督教传教运动过程中信徒人数增长变化过程的全貌。如果需要区别看待的话，那么这些数字只可能被视作对潮州地区“基督教热”现象的一个粗略表述，而非集体入教现象的全部。

第三，浸信会和长老会的教友名册所记录的资料都是零散、不连续的。造成这个问题的主要原因是，浸信会和长老会传教士在收集信徒资料和进行资料分类时所采用的方法存在区别。为了纪念其在汕头传教的悠久历史，浸信会于1936年在一份名叫《岭东嘉音》（*Lingdong Good News*）的杂志上发表了1830～1890年的教友名册。因为该杂志主要面向华人读者，因此其中涉及的人员名字及其个人资料均是汉语，资料详尽，也方便我们进行研究。1890年以前，位

① 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道会，第1系列，档案第41A盒，第1号文件，玛坚绣致马瑟逊的信，1874年1月19日。

于岩石的浸信会传教总部掌握着整个潮州地区所有信徒的资料。但是到1890年，潮州、潮阳以及揭阳等传教分区相继建立之后，每一个教区都只是各自保留本教区内信徒的资料，并没有向岩石的传教总部汇报。[①] 这种新的行政划分表明，时间越晚，浸信会的信徒资料就越分散。相比之下，长老会的信徒资料就保存得更加系统和完整。长老会传教士保存了所有20个教堂的施洗记录。[②] 1884年，汕头长老会传教委员会将这些施洗记录编辑成了《长老会地方堂会教友名册》（*The Presbyterian Congregational Rolls*，以下简称《名册》）。尽管该《名册》并没有罗列受洗婴儿的姓名，但是关于婴儿受洗情况的报道却频繁地出现在私人信件中。除入教者的个人资料之外，《名册》还记载了哪些人曾被逐出教会，哪些人又转入了另外的教会，以及哪些人已经在1884年12月31日以前过世，《名册》详尽的资料有助于考察长老教会信徒人口在时间上的变化。不过，这本《名册》亦有不足之处，其中的一个问题就是漏掉了客家地区长老会信徒的名字和资料。据汲约翰解释，客家地区教会信徒的名字于1884年被转移到了另外一个名册里，但是目前还没有找到这个名册。[③] 这个缺憾使得我们无法就潮州客家地区长老会信徒人数增长变化情况做一个细致的研究。此外，还有一个不足，就是《名册》中所有的名字都是用罗马拼音字母写成的，而不是用汉字，问题就在于罗马字母的拼写方式在19世纪之后发生过变化，使得我们很难根据汲约翰于1884年编写的《〈汉英拼音字典〉的汕头方言索引》（*A Swatow*

---

① 《岭东嘉音》，编者语，第54页。

② 在这20个聚会点中，有7个教会位于榕江流域，分别是揭阳堂、新亨堂、棉湖堂、登岗堂、灶浦堂、京冈堂、枫口堂；5个位于澄海、饶平两县交界地带，分别是盐灶堂、浮山堂、黄冈堂、柘林堂、后宅堂；3个位于潮州、惠州府交界地带，分别是葵潭堂、公平堂、后玖堂；3个位于练江流域，分别是潮阳堂、仙门城堂、后港堂；还有2个位于韩江流域，分别是汕头堂和潮安堂。

③ 《汕头长老会地方堂会教友名册》，编者语。



Index to the Syllabic Dictionary of Chinese）（1884）找出所有这些罗马拼音名字对应的汉字，因此《名册》中的大多数名字还无法辨别。[①] 除了这一问题之外，由于我们今天已经无法通过访问年长的信徒去追溯19世纪末期的信徒资料，而且由于20世纪后半叶以来政治和社会变迁的影响，许多基督徒后裔已经离开了原来居住的村庄而移居国外或者其他地区，因此重新编纂每一个地方所有信徒的资料也是一个很不现实的难题。诚如文佳兰（Karen Minden）在关于新中国医学精英的深入研究[②]以及其他关于当代基督教村庄的研究中所指出的，近代中国人口的急剧流动，令学者很难通过考察家庭历史或者开展问卷调查的方式，去收集有关当地教会创办人的资料。[③] 同样困难的，亦见于当代中国基督教乡村的研究。

尽管潮州地区浸信会和长老会的教友名册都存在诸多问题，但是这些记录是目前我们可以利用的唯一资料，因而不能完全忽略其价值。而且，那个时候大多数的洗礼都是由浸信会和长老会传教总部以及地方教会的传教士主持的，因此，传教士记录的信徒姓名、

---

① 汲约翰主编《卫三畏的〈汉英拼音字典〉和杜嘉德的〈厦门方言字典〉的汕头方言索引》（*A Swatow Index to the Syllabic Dictionary of Chinese, by S. Wells Williams and to The Dictionary of the Vernacular of Amoy, by Carstairs Douglas*），汕头，英国长老会书馆，1886。汲约翰的编纂工作得到了陈志安（译音）的协助，陈是潮州府城的一名秀才，他协助编纂了该字典的索引部分。由于所谓的"潮州方言"包括了各种形式的分支语系，汲约翰和陈志安将潮州府城的方言作为标准用语。与先前已有的各种以罗马拼音字母编写的潮州方言索引相比，该索引可以为传教士同时学习汉字书写规范和潮州方言提供方便。

② 文佳兰（Karen Minden）：《竹石：中国医学精英的演进》（*Bamboo Stone: The Evolution of a Chinese Medical Elite*），多伦多大学出版社，1994，第106～123页。

③ 陈支平、李少明：《基督教与福建民间社会》（*Christianity and Popular Society in Fujian*），厦门大学出版社，1992，第54～66、82～89页；陈剑光、仲民：《使徒教会：中国山乡信徒团体的个案研究》（A Case Study of an "Apostolic Church" in Rural China），《中国神学研究院期刊》（*Journal of China Graduate School of Theology*）1993年第15期，第23～41页；郑明珍：《家庭主义与基督教新教在华的传播》，《景风》，第41卷，1998年第2期，第171～197页。

年龄以及籍贯、住址等信息都应该是可靠和准确的。我们可以通过量化分析，说明潮州地区基督徒群体在时间和地域上的分布情况，以及他们的性别、年龄和社会关系结构的变化情况。

信徒人数的量化分析

1. 受洗人数的时间分布

浸信会和长老会的信徒资料显示，1860～1897年间，受洗人数在总体上有一定的增长，其中又可以分为三个发展阶段（见表4-1）。

表4-1 潮州地区浸信会和长老会信徒人数增长情况

年份	浸信会	长老会	年份	浸信会	长老会
1860	2	2	1880	77	52
1861	3	1	1881	94	68
1862	8	20	1882	106	101
1863	13	18	1883	119	94
1864	13	19	1884	70	81
1865	22	9	1885	59	0
1866	4	5	1886	39	0
1867	9	28	1887	22	0
1868	30	63	1888	44	0
1869	34	53	1889	22	0
1870	42	142	1890	41	0
1871	39	19	1891	56	0
1872	22	8	1892	76	0
1873	46	30	1893	56	0
1874	55	39	1894	52	0
1875	49	57	1895	81	0
1876	41	66	1896	112	0
1877	170	71	1897	141	0
1878	112	53	总计	2094	1151
1879	113	52			

资料来源：《岭东嘉音》、《长老会地方堂会教友名册》；1885～1897年长老会信徒人数为“0”，是因为缺乏相关的数据资料，故无从统计。



在第一阶段（1860～1870），浸信会和长老会传教士的活动主要集中于汕头及其附近的市镇。浸信会记录中有180人受洗，其中大多数都是海外华人基督徒的亲属。长老会方面则有360人受洗，信徒主要来自盐灶以及榕江沿岸的城镇和乡村。

第二个阶段（1871～1884），从方耀治潮开始，到中法战争爆发为止。其中，19世纪70年代早期还出现了集体入教的高峰期。这个高峰期正值方耀清乡、以武力整治内陆农村，受洗入教的人数有明显的增加。值得关注的是，浸信会与长老会受洗信徒人数的比例又反了过来，浸信会人数开始超过长老会。19世纪60年代长老会受洗信徒人数在经过猛烈增长之后，出现了直线下降的趋势，1871年只有19人，1872年更是下降到8人。自1871年之后，浸信会的受浸人数激增，开始超过长老会，仅在1877年就有170人，这是整个19世纪晚期这两个基督教差会在一年之内施洗人数的最高纪录。1877～1883年，有多达791人加入浸信会，而加入长老会的只有491人；1877～1879年，浸信会的受浸礼人数是同期长老会受洗礼人数的两倍多。尽管浸信会施洗人数分别在1872、1876以及1880年出现过下降，但是这些都只是暂时性的，而且紧随其后的还是迅速的增长。

第三个阶段（1885～1897），总兵方耀于1891年去世，其高压政策也随之宣告结束，潮州地区的乡村暴力事件因此开始回升。1892～1897年是集体入教的另一个高峰期，乡村暴力事件的频发导致大量民众加入浸信会和长老会，因此两个教会的信徒人数都有所增加，浸信会的人数则更是出现了全面增长，浸信会和长老会也在某种程度上成为民众靠拢的政治力量。然而，由于缺乏这段时间长老会的信徒资料，因此我们无法做一个比较研究。总的来说，到1885年，长老会教堂的信徒名单中已经有1151人，而到1897年，浸信会的信徒达到2094人。

如果考虑到受洗信徒的地理分布，那么我们可以对长老会施洗

人数下降的原因作一个相对合理的分析和解释。在 1860～1884 年间，加入两个教会的受洗信徒在总体上均有增加。我们的研究发现，长老会与浸信会入教人数的增长速度在 19 世纪 70 年代初期是总体一致的，但从 19 世纪 70 年代后期开始，两个教会信徒数量增长速度的差距开始迅速拉大。下面，让我们从受洗人数最多的地区到最少的地区，来分析探讨浸信会与长老会传教运动及其信徒人数增长情况在空间上的变化。

2. 受洗人数的地域分布

榕江流域是浸信会和长老会传教运动的活动中心，因此这里的受洗信徒和教会组织都是最集中的。1860～1897 年，浸信会仅在榕江流域就为 919 人施浸礼，占该会施浸礼总人数的 45%（见表 4－2）。1860～1884 年，长老会在榕江流域为 555 人施洗礼，约占该会施洗总人数的 48%（见表 4－3）。

表 4－2 潮州地区浸信会信徒人数增长情况

年份	东南亚和香港	榕江流域	练江流域	韩江流域	总人数（ ）*
1860	0	0	1	1	2
1861	0	0	3	0	3
1862	0	0	2	6	8
1863	0	0	6	7	13
1864	0	0	3	10	13
1865	0	1	7	14	22
1866	0	0	2	2	4
1867	0	0	5	4	9
1868	0	2	17	10	29(30)
1869	0	9	13	12	34
1870	0	16	15	7	38(42)
1871	0	0	17	19	36(39)
1872	0	3	0	16	19(22)
1873	0	6	23	14	43(46)



续表 4-2

年份	东南亚和香港	榕江流域	练江流域	韩江流域	总人数（ ）*
1874	0	20	16	13	49(55)
1875	0	35	4	10	49
1876	0	24	13	4	41
1877	0	139	22	5	166(170)
1878	5	53	23	31	112
1879	0	55	35	23	113
1880	0	36	17	23	76(77)
1881	0	48	26	20	94
1882	0	57	33	16	106
1883	0	56	44	19	119
1884	0	40	25	5	70
1885	0	16	20	23	59
1886	0	20	8	11	39
1887	0	6	3	13	22
1888	0	13	17	13	43(44)
1889	0	6	9	7	22
1890	0	14	14	13	41
1891	0	25	15	16	56
1892	0	38	16	22	76
1893	0	21	22	11	54(56)
1894	1	14	25	12	52
1895	0	42	25	14	81
1896	0	40	35	37	112
1897	0	64	53	24	141
总计	6	919	634	507	2066(2094)

* 括号中的数字包括那些教会记录中没有个人资料的浸信会信徒人数。

资料来源：《岭东嘉音》。

表 4-3　潮州地区长老会信徒人数增长情况

年份	榕江流域	澄海、饶平两县交界地带	练江流域	潮州、惠州两府交界地带	汕头	潮州府城	总人数
1860	0	0	0	0	2	0	2
1861	1	0	0	0	0	0	1
1862	0	19	0	0	1	0	20
1863	0	16	0	0	2	0	18
1864	0	7	0	1	8	3	19
1865	2	0	0	2	5	0	9
1866	0	3	1	0	1	0	5
1867	7	11	1	2	6	1	28
1868	40	11	4	1	5	2	63
1869	15	13	6	7	12	0	53
1870	71	59	4	4	4	0	142
1871	0	15	1	0	3	0	19
1872	0	8	0	0	0	0	8
1873	19	5	3	1	2	0	30
1874	23	9	0	0	7	0	39
1875	37	11	1	1	7	0	57
1876	45	7	1	1	12	0	66
1877	57	7	1	0	5	1	71
1878	25	13	2	9	3	1	53
1879	31	10	2	0	9	0	52
1880	36	11	1	1	3	0	52
1881	29	6	4	16	10	3	68
1882	56	11	4	20	10	0	101
1883	35	21	5	22	10	1	94
1884	26	16	10	11	15	3	81
总计	555	289	51	99	142	15	1151

资料来源：《长老会地方堂会教友名册》。



从表4－2和表4－3可见，基督教传教运动在19世纪60年代晚期开始出现了一个从沿海进入内地的过程。在1868年以前，澄海和饶平县沿海地区是长老会传教活动的中心，然而在1868年以后，榕江流域的内陆地区开始取代澄海、饶平交界地带，成为潮州地区信徒人数增长最快的地区。这种趋势同样也可见于浸信会的资料中。1860～1873年间，练江流域的浸信会教堂曾为114名信徒施洗礼，这也是1860～1873年间各地浸信会的最高施洗数字，而榕江流域的浸信会教堂为37名信徒施浸礼。但1877年，榕江流域有139人受浸礼，相比于1876年的24人，受洗人数增长了将近五倍。

尽管浸信会和长老会传教团成功地开始向内地扩张，但是他们在州县城镇地区却面临着巨大的困难。就长老会而言，1860～1884年间，潮州府城受洗礼人数仅有15人，约占受洗信徒总数的1%。浸信会方面，在潮州城的受浸礼人数为174人，约占教会所有人数的8%。如上一章所述，士绅和官员对传教士的敌视和抵制是城市地区传教失利的最主要原因。作为潮州地区的首府所在，潮州府城拥有人数最多的进士和举人。1801～1905年，潮州府总共出了5名进士、48名举人、4名武进士以及22名武举人。科举士子的高度集中表明，城镇地区有着更为浓厚的儒家思想文化传统，从而使得基督教很难在这些地方获得立足之地。相比之下，1801～1882年，揭阳县只出了1名进士和6名举人，普宁县只出了8名举人；而事实表明，揭阳和普宁两县恰恰是浸信会和长老会传教发展最为迅速的地区。对于传教士而言，离政治中心越远，就越有可能赢得信徒。

两个教会信徒在时间和空间上的分布表明，19世纪70年代后期，在潮州总兵方耀的军事活动结束之后，榕江和练江流域的受洗人数开始增加。政治动机是19世纪六七十年代乡村地区集体入教现象增多的一个重要原因。因为害怕受到官府的惩治，来自内部矛盾比较突出的乡村的大量民众为寻求保护而加入了教会。尤其值得

注意的是，棉湖、新亨以及枫口等墟市的长老会吸引了附近许多动荡不安的乡村的村民。当长老会传教士收紧受洗的程序、提高受洗标准之后，那些信徒便退出长老会，转而加入浸信会或者法国天主教会。事实上，他们只是将教会视作可供任意选择的避难所。19世纪70年代后期，榕江流域下游的浸信会就接纳了很多从长老会退出的信徒。尽管由于缺乏教会关于其成员的记载，我们无法对法国天主教和基督教的信徒情况作任何比较，但是通过对浸信会和长老会情况的分析，可以肯定的是，法国天主教会传教士也为信徒提供了某种法律上的保护，作为对信徒入教的回报。说到这里，有这样一种可能性尚不能排除：那些抱着非宗教的动机而受洗的“械斗基督徒”和“官司基督徒”，在经过一段时间的宗教指导之后，最终可能转变成虔诚的信徒。不管他们最初的动机如何，不可否认的是，即便信仰的完全转变需要一个非常漫长的过程，但加入教会后信徒的心目中的确萌生了一种忠诚和归属感。

潮州内陆地区基督教信徒人数比沿海地区多，这一事实正好挑战了柯文的观点，他认为在中华帝国晚期，沿海居民要比内陆居民更有可能接受基督教。[①] 举例来说，汕头地区的长老会传教总部在1860～1884年间，总共为142名信徒施行洗礼，但在同一段时期，仅仅在内陆的新亨堂就吸纳了160名信徒，棉湖堂和枫口堂也分别有124名和87名教徒受洗入教（见表4－4）。显然，集体入教的现象主要发生在乡村地区。在潮州，正是乡村——而非城市——才是基督教运动的中心。任何人若要设想一个19世纪晚期的“典型”中国基督徒是什么样子，这个信徒更有可能生活在一个人口稠密的村子里。这些信徒具有不同的社会背景：他们可能是农民、

① 柯文：《19世纪中国的沿海与内地：基督教改革家》（Littoral and Hinterland in Nineteenth Century China: The Christian Reformers），载于费正清主编《中国的传教事业与美国》（*The Missionary Enterprise in China and America*），哈佛大学出版社，1974，第197～198页。



工匠、商贩、医师、乞丐或者寡妇，他们的生活跟当地社区的政治、社会、经济和文化领域息息相关，他们并不是生活在社会的边缘，而是往往利用个人的社会关系网络，把亲属、邻居、朋友带到教会。这种教会发展的模式，不但符合传教士利用本地人宣教的期望，而且标志着中国“草根”社会集体入教的开始。

表4－4　潮州地区长老会男女信徒人数统计表（按地区）

各地区差会	男性信徒	女性信徒	总受洗人数
榕江流域			
揭　阳	51	47	98
新　亨	90	70	160
棉　湖	50	74	124
登　岗	14	5	19
灶　浦	34	3	37
京　冈	16	14	30
枫　口	46	41	87
练江流域			
潮阳县城	16	3	19
仙门城	1	9	10
后　港	10	12	22
澄海、饶平两县交界地区			
盐　灶	35	51	86
浮　山	41	34	75
黄　冈	58	12	70
柘　林	27	13	40
后　宅	10	8	18
潮州、惠州两府交界地区			
葵　潭	29	4	33
公　平	36	12	48
后　玖	12	6	18
汕　头	96	46	142
潮州府城	12	3	15

资料来源：《长老会地方堂会教友名册》。

在整个19世纪晚期，浸信会和长老会传教士经常满腹牢骚，认为在汕头等城市的居民普遍缺乏对基督教的热情。1876年，也就是汲约翰来到潮州地区两年之后，他就谴责汕头地区的西方人所鼓吹的商业文化妨碍了长老会的传教事业。他写道："汕头是一个非常邪恶的地区，这里的人口有很大的流动性。在这个港口城市，人们并不待在家里。不论是中国人还是欧洲人，他们到汕头的目的都只是为了赚钱，他们待人甚为冷酷。在这里，我们自己国家的人（即英国人）也可悲地同流合污了。"[①] 在数十年之后，汲约翰还对此耿耿于怀，说潮州地区的村民比汕头等城市的居民更容易接受基督教。[②] 浸信会传教士目为霖也有同样的看法，因为他发现，与城市居民相比较，内地乡村的人们"心灵更加纯洁而又容易接受基督教"[③]。这些有感而发的评论，与已有研究中那些关于基督教在城市比乡村更容易发展的普遍流行的观点截然不同。在沿海地区，人们通过与东南亚国家的贸易往来，长期以来受到外部世界的影响，但是文化上的长期开放并没有自然而然地引领他们信仰基督教。就汕头地区而言，即便人们对基督教传教士不是很敌视，那么他们肯定也是漠不关心、毫无兴趣可言的。与之相反，就基督教福音传播而言，内陆地区有着更多的机会和可能。基于在这一点上的不同，我们认为在研究分析基督教传教运动时，采取广泛的时间和空间框架，要比有些学者采用"城市—乡村"、"沿海—内地"的二分法更好一些，这一点是非常重要的。

3. 受洗信徒的性别结构

浸信会和长老会信徒的性别结构表明，男性信徒的比例要远大于女信信徒。在1151名长老会信徒中，男性有684名，占信徒总

---

① 《汲约翰牧师私人书信》，汲约翰致伊莎贝拉·吉普森的信，1876年9月24日。

② 汲约翰：《中国华南的传教问题和传教策略》，第151页。

③ 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号73－18，目为霖致默多克的信，1879年7月7日。



人数的59%，女性信徒为467名，占信徒总人数的41%。浸信会信徒中也有类似的信别结构，在能够确定性别的2091名信徒中，男性有1341名，占信徒总人数的64%，而女性只有750人，占信徒总人数的36%。在受洗信徒较为集中的地区，男性信徒和女性信徒的人数则大致相同。比如说，在榕江和练江流域，总体性别差异小于20%。唯一例外的就是潮州、惠州两府交界地区，那里的男性信徒的比例要比女性信徒的高出55%。而在受洗信徒相对分散的地区，男性信徒与女性信徒的比例则存在较大差距，潮州府城的长老会就是一个典型的例子：在潮州府城总共15名信徒中，只有3名女性。汕头地区的长老会中存在同样的现象，男性信徒有96人，而女性信徒则只有46人（见表4-4）。

在入教过程中，城镇中的女性似乎要比城镇周边和乡村地区的女性遇到更多的来自社会的和文化上的阻碍。1860～1873年，大多数的女性信徒都是男性信徒的妻子、女儿或母亲等，她们仅仅是追随一家之主的脚步加入基督教会的。自1874年以后，男性信徒的增长速度变得比女性信徒增长速度更快。仅1897年，受洗入教的男性信徒就比女性信徒多出六倍。在浸信会中，男女信徒人数上的差距还在不断扩大（见图4-1）。

在考察长老会和浸信会中男女信徒比例不均的现象时，我们似乎可以做出这样的推断：中国的女性在加入教会方面会遇到比男性更多的困难和阻力。首先，妇女大多数都是文盲，这严重妨碍了她们学习基督教教义，而了解掌握足够的教义知识是接受洗礼成为信徒的基本前提。其次，碍于“男女授受不亲”的传统思想，在与西方传教士或者中国传道人进行面对面的交谈并且学习有关基督教教义知识方面，女性的机会要比男性少得多。在这方面，直到19世纪70年代后期大批女传教士来到中国之后，女性信徒的人数才开始了比较快速的增长。当然，棉湖、盐灶、仙门城以及后岗等几个长老会教堂则是比较特殊的，在这几个教堂中，女性信徒人数超

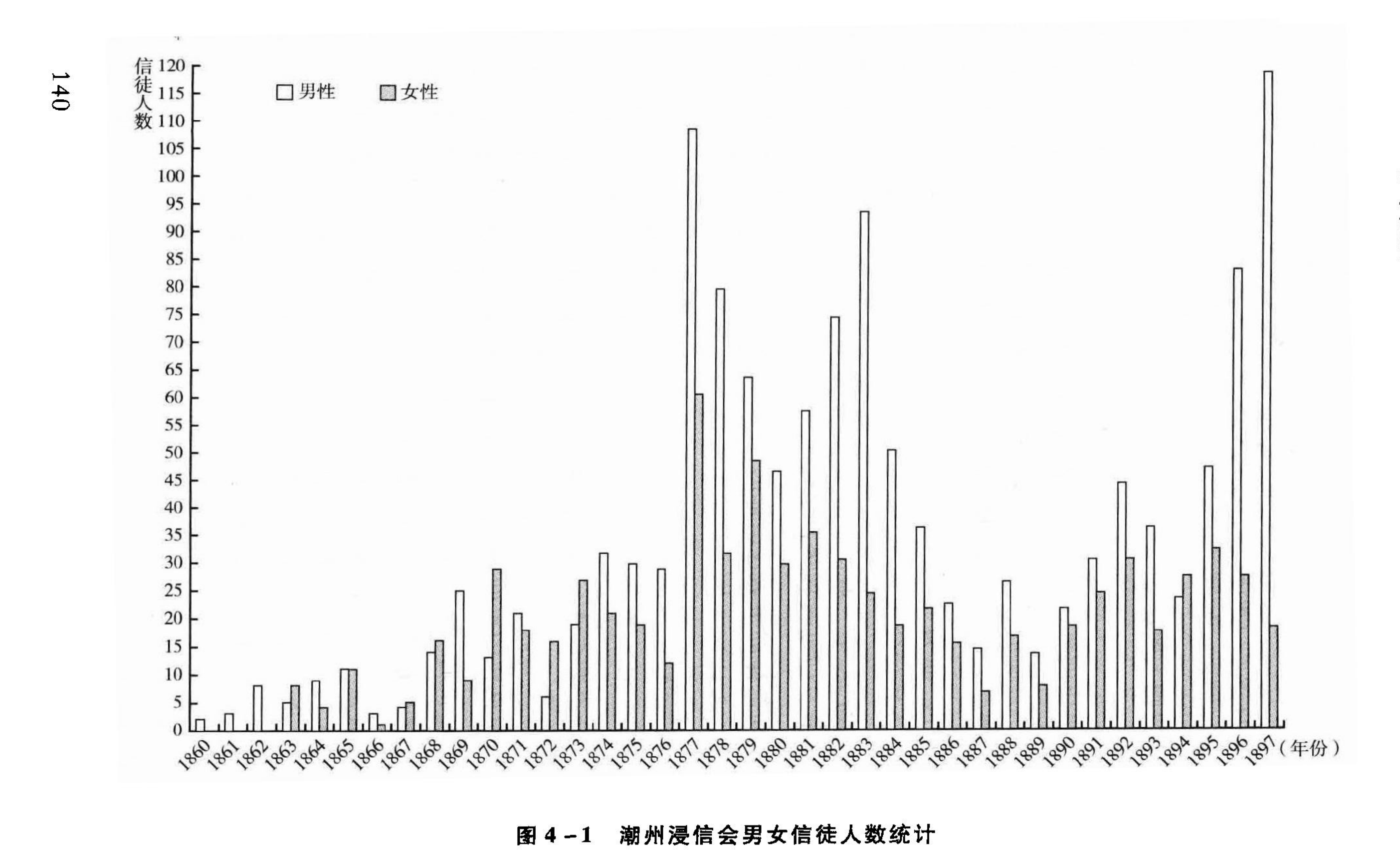


图 4－1 潮州浸信会男女信徒人数统计



过了男性信徒，在樟林墟的浸信会教堂中，女性信徒甚至占该堂所有信徒人数的73%。如果再对浸信会和长老会中所有女性信徒的年龄做一个结构性考察，我们会发现绝大多数女性信徒都在30～50岁之间。这或许是因为在儒家思想为主导的社会中，已经成为长辈的中老年妇女要比那些尚是晚辈的少女或者青年妇女更容易加入教会。

4. 受洗信徒的年龄结构

分析潮州地区基督教信徒的年龄结构时存在一个困难，就是在有关教会成员资料的记载中，缺乏年龄信息。在长老会有记载的1151名信徒中，有419人的受洗年龄没有被当时的传教士记录在册，这个数字约占其总人数的36%。由于年龄资料并不具备全面的代表性，因此我们在分析长老会信徒的年龄结构时应该采取谨慎的态度。相比较而言，浸信会信徒的资料信息则较为全面，在总共2094名信徒中，只有77人的年龄信息不能确定。由于浸信会的信徒资料比长老会的更加可靠、更具代表性，因此在关于年龄结构的分析中，我们主要是利用浸信会的资料去分析当地基督教信徒的年龄结构，而长老会的资料仅仅用作比较和参考。

在全部浸信会和长老会信徒中，中年人和老年人占大多数。相比较而言，老年人比年轻人更容易加入教会。在宗教信仰与年龄之间，很可能存在一个普遍的关联。也许老年人更清楚地认识到，基督教有助于克服死亡带给他们的恐惧心理。

在有资料记载、可确定性别的2017名浸信会信徒中，超过2/3的人是年龄在26～50岁之间的中年人，占信徒总人数的39%；其次占信徒人数比例较大的是51岁以上的人，约占信徒总人数的35%；而25岁以下的信徒仅占信徒总人数的26%。如果我们对浸信会信徒的年龄结构再以性别比例作一个分类比较，也可以发现在男女信徒中，中年人的比例是大致相等的。在1301名男性信徒中，26～50岁的占45%，在716名女性信徒中，51岁以上的信徒约占49%（见图4－2）。

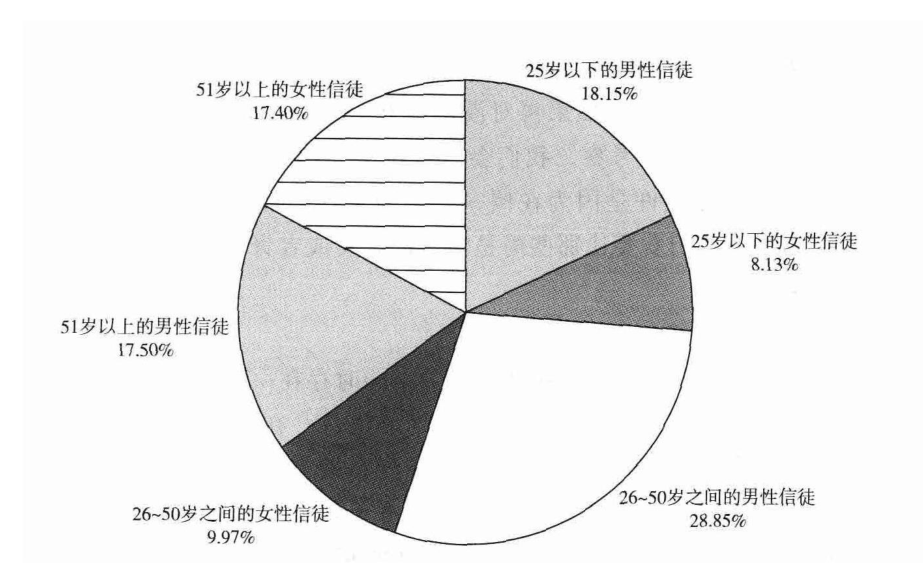


图 4－2　潮州浸信会信徒年龄结构图

通过对所有信徒年龄结构的比较分析，我们可以发现两个非常突出的特征。第一，在浸信会的女性信徒中，老年人占很大的比例。将近一半的女性信徒都在 50 岁以上，约占所有女性信徒的 49%；中年妇女信徒则占女性信徒总人数的 28%；而青年女性信徒还不到老年女性信徒的一半，只占女性信徒总人数的 23%。总体上，中年和老年女性信徒占女性信徒总人数的 3/4。第二，在男性信徒中，有 45% 是中年人，而且不像女性信徒一样存在信徒人数随着年龄的增长而相应增加的现象。25 岁以下和 51 岁以上的男性信徒分别占男性信徒总人数的 28% 和 27%。

对于长老会的信徒年龄结构，我们也可以作一个简单的分析。在 1151 名长老会信徒中，有 726 人的受洗年龄有资料记载。其中，中年和老年信徒占了 3/4，30 岁以下的只有 26%。与浸信会一样，长老会的中老年信徒也远比青年信徒多。在榕江和练江流域以及潮惠两府和澄饶两县交界地带，这一特征尤其明显。如果我们对长老



会信徒按照地域进行划分，就可以发现在汕头和潮州府城，青年信徒的比例要比乡村地区高，而且青年信徒相对集中。尤其是汕头长老会教堂中，30岁以下的信徒在年龄结构中占了最大比例，占该堂有年龄可查的信徒总人数的58%。这可能是因为汕头地区的福音医院和教会学校吸引了来自基督教家庭的大批青年人的缘故。

入教社会关系网络

潮州地区的人们为什么大量地转向基督教信仰？其中的原因极为复杂。近年来，狄德满以山东地区基督教传教运动的研究为基础，将集体入教的动机划分为三种类型：吸引个别真正寻道者的精神动机、吸引那些所谓“吃教基督徒”（Rice Christianity）的物质动机和吸引那些所谓“诉讼基督徒”（Litigation Christianity，又译为“官司基督徒”）的社会政治动机。[①] 与之相似，鲁珍晞（Jessie G. Lutz）对广东北部地区客家人信仰基督教的原因也从三个方面作了分析：一是个人对获得救赎的渴望；二是个别群体在动荡的社会中寻求教会的支持；三是通过现代的基督教教会教育获得晋升上层社会的机会。[②] 这两位学者为我们提供了一个很好的分析工具，可以将中国民众信仰基督教的原因划分为精神的、社会的、经济的和政治的等几个方面。除了考虑入教者的复杂动机之外，为进一步解释基督教在潮州地区成功传播的原因、进一步验证上述观点，对下面几个问题进行论证考察是非常重要的，这些问题主要有：集体入教的社会机制和网络、中国本土教会（教

---

① 狄德满：《烈火的洗礼：中国的基督徒与1900年义和团运动》（Baptism of Fire: China's Christians and the Boxer Uprising of 1900），《国际传教研究公报》（*The International Bulletin of Missionary Research*），第24卷，2000年第1期，第10页。

② 鲁珍晞、罗兰卢兹：《客家人与基督教相遇：1880～1900年八位客家基督徒的自传及评述》。

堂）所扮演的角色以及影响当地中国人归信基督教的社会环境因素。

本章所有的统计结果都表明，外国传教士的出现并没有直接带来内陆乡村地区教会信徒的增长。榕江和练江流域作为信徒人数增长较快的浸信会和长老会传教区，并不是因为有一个长期固定的传教士。汕头地区传教士的高度集中，反而导致那些后期到达的传教士及其家属很难找到一个合适的住处。长老会传教士万雅各布（James Masson）就曾抱怨他在汕头找不到一处独立的房屋。因此在待了不到两年之后，他于 1871 年离开汕头举家前往新西兰。[①] 由于外国传教士的到来与信徒人数的增加之间并没有紧密的联系，因此我们必须对中国本土传道人在当地信徒人数增长中扮演的角色作深入的研究考察。

19 世纪 60 年代，美国浸信会传教团雇用了一些从曼谷和香港返回家乡的海外华人基督徒作为传道人，并且利用他们的亲属关系和乡土关系网络吸引信徒。随着本地教会的繁荣，教会的领导职位开始由海外华人基督徒转向从当地吸收发展的新成员。在 19 世纪七八十年代，大约出现了 23 个新的浸信会教堂，其中只有不到1/5的教堂是由返回家乡的海外华人基督徒建立的，这一事实就是对上述本土教会领导权开始转移的最好证明。长老会的中国信徒开始加入传教工作的情况与浸信会稍有不同。1859 ~ 1884 年，长老会传教团总共雇用了 65 名中国人作为专职的传教助理。[②] 事实证明这些中国信徒是称职的传道人，但是如果就此认为他们是传教领地的开拓者，则是一种误解。在整个 19 世纪 60 年代，长老会中只有 12 名中国人被雇用为专职的传教助理，上述 65 人中，有 53 人是

---

① 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道会，第 1 系列，档案第 42B 盒，第 6 号文件，万雅各布（James Masson）致马瑟逊的信，1869 年 5 月 26 日。

② 《汕头长老会地方堂会教友名册》，第 1 部分。



在 1873 年以后才陆续招人的。也就是说，在 1873 年以后而不是之前，长老会才从新受洗入教的信徒中招募了大批用于传教工作的基督徒。我们不能混淆信徒受洗入教的结果和原因，这一点是非常重要的。

对于浸信会和长老会传教士而言，招募中国信徒作为传道人的时候，出现了一个亟待解决的问题：如何从众多的候选者中挑选出能够胜任传教工作的信徒？长老会在决定是否聘请早期信徒担任全职传道人的问题上陷入了进退两难的尴尬：如果聘请全职传道人，似乎有通过物质利益来吸引信徒入教之嫌；如果不聘请，那么又不太可能要求贫困的当地基督徒在没有报酬的情况下协助传教。唯一的做法就是在两种极端之间寻找一个平衡。为了保护传教资源不被所谓“吃教基督徒”私自挪用，长老会传教士在汕头传教总部对招募的全职传道人进行了集中的强化培训。通常情况下，培训时间都在数月到一年左右。在上述 53 名信徒开始传教工作以前，整个潮州地区只有 10 名男性传道人和 2 名女性传道人。尽管许多年轻传道人在地方教会中发挥着作为宗教信仰指导者的关键作用，但他们通常还是被派到拥有大量慕道者的地方工作。他们大多担任教师职务，教授长老会教义，负责个别教堂的职务，而非担任巡回流动、到处游历布道的专职传道人。澄清这一点，是为了将中国当地的传道人放在正确的历史事实中，而不是过分地夸大他们对基督教传播所作的贡献。从更加广泛的层面上，对基督教浸信会和长老会传教运动的发展及取得的成绩，我们不能简单地归因于外国传教士和中国当地传道人的增加。尽管许多信徒加入教会是出于他们自己的意愿，或者是由于传道人的影响和引领作用，但是大多数信徒加入教会，主要还是通过普通信徒利用其广泛的传统社会关系网络，如邻里关系、亲属纽带以及同行联系等。

在浸信会传教运动的早期，集贸墟市上的邻里关系是福音传播最主要的渠道。澄海县樟林墟的陈雪花和儿子黄宝山的受洗入教过

程就说明了这一点。陈雪花住在传道人陆财气家附近，陈雪花是一名寡妇，主要靠讲故事和唱潮曲民歌维持生计，她因为有着“婉转玲珑的声音”而被她的邻居们称道。每逢当地节日尤其是中国传统的春节之际，她就教当地的妇女们用红纸剪出各种人物、花草等图形，用来装饰门窗、房屋以及街道。[①] 她属于那种许舒（James Hayes）所形容的“民间文化专家”，在墟市上为普通民众提供娱乐和基本的文化技能，她在当地社会文化生活中的积极角色为她赢得了左邻右舍的尊敬和仰慕。[②] 陆财气在入教之后曾前去看望陈雪花，并且告诉她一些有关基督教信仰的信息，之后陈雪花开始送她的儿子黄宝山参加妈屿岛的教会活动，黄宝山因此对浸信会传教士产生了良好的印象。后来，陈雪花也同意与浸信会传教士会面，并且与儿子一起加入了基督教。在受浸礼入教之后，陈雪花很快就被亚黛利菲（Adele Fielde，又译为“旨先生娘”）聘为女传道人，她的儿子黄宝山也被聘为传道人。[③] 至于陈雪花加入浸信会是否因为她在陆财气身上看到了可以被美国传教团雇用的机会，我们不得而知。不论她入教的最初原因是什么，可以确定的是她是在那位已经是浸信会信徒的邻居的影响下找到了加入教会的门路。

在浸信会和长老会传教士中，不时会有关于整个家庭加入教会的报道。对于整个家庭入教的情况，在我们讨论其他因素之前，有三个普遍的原则需要特别指出：第一，对于基督教传教士而言，使整个家庭加入基督教是教会由来已久的传教策略。这在一方面是因为通过基督教化的家庭去传教，可以取得最好的效果；另一方面也

---

① 爱德·费尔德（Adele Fielde）：《宝塔清影：在华生活研究》（*Pagoda Shadows: Studies from Life in China*），伦敦，1887，第111页。

② 许舒（James Hayes）：《乡村世界的专家与文字资料》（Specialists and Written Materials in the Village World），载于姜士彬、黎安友、罗友枝主编《中华帝国晚期的大众文化》，第105～107页。

③ 《岭东嘉音》，登记的教友编号31、34。



是因为家庭关系网络为巩固基督教社区提供了最重要的资源，是保证基督徒群体更加稳固的重要因素。长老会就积极鼓励其信徒把他们家庭的其他成员或者亲戚带到教堂参加聚会。根据1907年编纂的《潮惠长老会公例》（*The Public Regulations of the Chaozhou-Huizhou Presbyterian Church*），信徒受洗的前提条件是，申请受洗者必须向家庭表明对基督的信仰，并且向家庭成员布道。[①] 第二，不少个案显示，家庭整体入教都遵循着“长幼有序”和“男尊女卑”的中国传统文化礼俗。或者是家长带领家里的其他成员信教，或者是长辈引导晚辈入教，或者是男性信徒引导妻子女儿入教。第三，女性入教的模式与男性有所不同。家庭中辈分小的女性会受信教公婆的影响而加入教会。一般而言，在中国这样一个家长制的宗法社会中，家庭为其成员提供了生计和保障，以换取家庭成员对家长权威的顺从和忠诚。[②] 上述三个原则有助于我们对家庭整体入教的不同模式作一个区分，并且确定家庭中信教的与不信教的成员之间权力关系的变化情况。

在基督教发展信徒的过程中，基督徒父母对其成年子女和未成年子女所产生的作用一样大，特别是在子女们尚未嫁娶或成家立业之前尤其如此。1879年，目为霖为饶平县的一名中年男子施洗，之后，这个中年人把他三个已经成年的儿子以及家庭的其他亲戚都引进了教会。[③] 他的几个儿子年龄都在二三十岁，并且一直都和父母同住一处。因此父母就很容易运用他们的家长权威使子女加入教

---

① 《潮惠长老会公例》（*The Public Regulations of the Chaozhou-Huizhou Presbyterian Church*），上海，中美书店，1907，第18～19页。

② 裴达礼（Hugh D. R. Baker）：《中国的家庭与血缘》（*Chinese Family and Kinship*），伦敦，1979，第41～48页。

③ 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号73－18，目为霖致默多克的信，1880年10月28日；《岭东嘉音》，登记的教友编号770、787、788、789、805。

会。在长老会的记载中，类似的由父亲或者丈夫带动全家信仰基督教的例子也比比皆是。不少长老会教会就是依靠家庭关系网络大量地发展信徒，棉湖堂就是一个很好的例子。这个教堂的信徒中有17个基督教家庭，而这17个家庭也占了该教堂所有信徒的绝大多数。[①] 很明显，浸信会和长老会传教士都十分理解中国社会这种家长制宗法结构，并且很敏锐地开始将这种家长权力用于传教目的。有些家庭的第三、第四代成员都仍然是教会的活跃分子。饶平县高堂村人吴千一于1864年受洗入教，此后他分别于1865年和1872年先后将自己的儿子和儿媳带入教会。[②] 可以说，一旦受洗入教成为家庭成员共同的身份特征，所有的孙子乃至外孙都会受洗入教。因为对于那些在浸信会或者长老会的家庭中成长的小孩来说，入教是一项他无可回避的非常重要的家庭责任。

老年妇女对其子女入教的影响力不亚于男性家长。浸信会和长老会传教士的报告中，也经常提到老年妇女带着她们的未成年子女以及孙辈子女一起入教的情况。1876年，长老会传教士玛坚绣的报道中就曾提到，有两个女孩被她们信教的祖父母带到汕头，送入教会学校上学，她们就是14岁的乐欣（Lexing，译音）和15岁的雅静（Yajing，译音），这两个女孩后来都受洗加入了教会。[③] 同年，汲约翰在拜访潮阳县城的长老会教堂时，也发现信徒中有一名老年妇女和她13岁的儿子。[④]

在传统中国社会，女性信教往往很不容易。玛坚绣就曾报告过一名年轻的长老会女信徒死亡的事件。这名妇女在一个基督教长老

---

① 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道会，第1系列，档案第41A盒，第4号文件，卓威凛致马瑟逊的信，1879年4月1日。

② 《岭东嘉音》，登记的教友编号43、66、247、1262、1366、1367、1373。

③ 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道会，第1系列，档案第42A盒，第2号文件，玛坚绣致马瑟逊的信，1876年1月14日。

④ 《汲约翰牧师私人书信》，汲约翰致伊莎贝拉·吉普森的信，1876年1月23日。



会家庭中长大，在基督教信仰方面一直受她信教的母亲的指导和影响。具有讽刺意味的是，她后来于19世纪70年代初嫁到了一个非基督徒家庭。在过门来到公婆家之后，因为不崇拜任何偶像，而且频繁地参加教会的活动，这名妇女受到了很多的指责，婆家对她非常不满，不仅要求她与教会划清界限、切断联系，而且一再地指责她未能生儿育女、传宗接代。这名年轻的长老会女信徒直到死前始终未能为她的婆家生个儿子以继承香火，这也让她在婆家落入了非常不利的处境。因此，她的婆家毫无怜惜地想把她卖到另外一个人家，在得知这一消息之后，她曾向自己的母亲求助。但当她的母亲来到女婿家尝试调解的时候，这名妇女却已因幽怨过度而身患重病，很快死亡。[①] 这一惨剧说明，基督徒儿媳在非基督教家庭的处境和地位非常可怜。

更有甚者，即便老年妇女已经在家庭中获得了较高的地位，但是当她们试图加入基督教会的时候，还是会遇到来自丈夫的反对和巨大压力。卓威凛（William Duffus）曾报告说，有一名年老的乡村妇女因为忍受不了丈夫的迫害而在万般无奈之下前来汕头地区的基督教福音医院避难[②]，这名老婆婆曾经是这座长老会医院的病人，并且就是在这所医院里接触到基督教的。在出院离开汕头之后，她并没有忘记在医院里听到的有关基督教的信息，并且试图在家里过一种虔诚的宗教生活。对她来说，最主要的问题就是庆祝中国传统的农历春节。遵照长老会中关于偶像崇拜的禁令，她拒绝为庆祝活动准备肉类供品、香火以及银纸等祭祀用品，因而被丈夫逐出了家门。她起初是逃到了她已经出嫁的女儿家，然后又来到长老会传教总部寻求帮助。卓威凛和他的同事们认为，这名妇女的遭遇

① 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道会，第1系列，档案第41A盒，第1号文件，玛坚绣致马瑟逊的信，1875年6月30日。

② 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道会，第1系列，档案第41A盒，第3号文件，玛坚绣致马瑟逊的信，1887年2月12日。

表明她的信仰非常的坚定和强烈，因此为她施洗。对于那些已经习惯于将自己的个人兴趣服从于家长权威的妇女来说，一旦她们归信入教，就会遇到来自她们的丈夫的强烈排斥。

对于家庭中的年轻成员和晚辈而言，他们入教的最大阻力来自父母和兄长。他们一旦向家人表明信仰，常常就会成为家庭暴力的靶子。达濠墟人姚龙的经历就是这种情况的真实写照。[①] 1861 年，姚龙决定加入浸信会，但是他的决定并没有为其家人所接受，反而引起了他和家庭的争执和矛盾。因为拒绝撤回要求受洗的申请，他遭到了父亲和哥哥的毒打。直到他以自杀相要挟，他的父母才不再为难他。在当时的乡村社会，个人在家庭中的自由空间是非常有限的，一个家庭的青年晚辈改变信仰的愿望可能会被他们不信仰基督教的家长压制，因为这会被视作对家长权威的一种挑战。虽然如此，但也有一些例外。根据 1874 年的年度报告，在澄海、饶平两县边界地区的浮山长老会中，就有好几个基督徒家庭。最令传教士兴奋的，是“这样一些令人欢欣鼓舞的场面：信教的儿子将曾经反对自己入教的父亲带入教会，妻子入教之后将曾经反对自己的丈夫带入教会，还有丈夫入教之后将妻子带入教会。通过家庭纽带，教会变得更加强大和稳固，因为每个信徒都会相互鼓励，并努力让自己的亲属信教”[②]。此外，如果家里的晚辈们通过与基督教会的联系而获得新的经济来源，那么他们就很有可能让他们的父母也转变信仰。阿泰（A-Tai，译音）是另一个信教儿子把父亲和兄长领进教会的例子。阿泰是潮阳县城长老会的一名助理牧师，1868 ~ 1870 年，他先是带着双眼失明的老父亲和长兄入教，后来又劝说

---

① 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号 71 - 7，约翰臣（John W. Johnson），1860 年 6 月。

② 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道会，第 1 系列，档案第 123 盒，附件资料，《关于 1874 年英国长老会海外传教团的报道》（Report of the Foreign Mission of the Presbyterian Church of England for 1874）。



自己的妻子和其他兄弟加入了教会。①

在家庭集体入教的所有案例中，浸信会和长老会的传教运动都遵循着“血统关系”、“长幼次序”、“男尊女卑”等中国儒家文化传统而发展。福音传播的成败往往取决于信徒的年龄及其在家庭中的地位。在家庭中，这些从年龄和辈分而来的特权主要掌握在父母或祖父母手中，因而主要是由长辈向晚辈传教；当然，丈夫、妻子或者兄姐也可能拥有这种特权。总体上，这种传教模式也显示了传统社会中年少者和晚辈对年长者和长辈们的尊敬。如前所述，许多基督徒家庭的孩子通常都是遵从父母的言传身教而加入教会的，对于子女和晚辈而言，参加礼拜、学习教义以及最终申请受洗等都是唯父母长辈之命是从。当基督教成为一个家庭共同认可的信仰之后，耶稣就取代祖先的位置而成为家庭拜祭的核心，一种新的宗教的社会身份也由此而生，并将家庭中不同辈分的成员都团结了起来。基督徒父母认为信仰转变、受洗入教以及服从教会等都是他们的子女孝顺父母的最基本的义务。这些发现又让我们想到了赵文词的观点：中国的家庭纽带使天主教群体团结了起来，使他们在 1949 年以后不至于因为国家政策的变化和干预而走向分裂。②

通过社会关系网络传教的情况并不仅限于家庭关系中。在晚清社会，人们在家庭之外，有着非常活跃的社交生活。这一社会特征在中老年妇女相互传递消息、患难与共、彼此帮助的广泛的社会联系中清晰可见。在探访澄海、饶平两县交界地区的一个农村教会时，玛坚绣和他的妻子受到了当地女性信徒的热烈欢迎。③ 在当

---

① 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道会，第 1 系列，档案第 42A 盒，第 1 号文件，玛坚绣致马瑟逊的信，1870 年 3 月 18 日。

② 赵文词：《中国的天主教徒》。

③ 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道会，第 1 系列，档案第 41A 盒，第 1 号文件，玛坚绣致马瑟逊的信，1873 年 5 月 30 日。

时，与基督教福音相比，这些乡村的妇女们似乎对玛坚绣夫人（Mrs. Mackenzie）的衣着、言谈以及身体外貌等更感兴趣，因为在这个潮州府属的边缘地区，她们很少能够见到一个欧洲的白人妇女。不论这些妇女聚集到乡村教堂的原因何在，关于玛坚绣夫人到访的消息和基督教福音一起，很快在当地的妇女网络中传播开来。关于妇女社会关系网络的重要性，在一名士兵信教的例子中可见一斑。这名士兵由于身患疾病而被迫离开了军队，他的亲属们认为他的病是由于邪灵引起的，因此他的妹妹就跑到当地的神殿去祈求神灵的保佑。在寻求神灵保佑的同时，他的妹妹碰见了一名西浦长老会教堂的女信徒，这名女信徒在听完这名士兵患病的事之后，就告诉士兵的妹妹说，耶稣可以战胜各种各样的邪灵，并建议将这名士兵带到教会。因为其他医治无效，士兵的家属便欣然前往，并于1869年受洗入教。[①] 这名士兵正是通过他的妹妹与那名女信徒的关系，才取得了与基督教会的联系并最终加入教会的。

在不同的传教个案中，信徒入教的背景各不相同，有的是信徒本人亲自去接触基督教，有的则是通过非正式的聚会了解基督教。1879年，目为霖曾在饶平县城的浸信会为一名犯人施洗。这名犯人是从他的狱友那里听说有关基督教的信息的，他的这名狱友曾是一名浸信会的传教士，后来因非法贩卖私盐而被捕入狱。在这种情况下，基督教的传播是通过一种非正式的交谈进行的。此外，我们可以在商业贸易关系中看到另一种类似的基督徒关系网络。现有记载中有很多关于工匠或者执业医生将基督教福音传到内地的例子。1879年，目为霖遇到了一个从偏远的山村前来咨询基督教福音的人，这个人名叫裴满秀（Pe-man-chiu，译音），他家住在潮州府城

① 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆、英国长老会档案，海外传道会，第1系列，档案第41A盒，第1号文件，玛坚绣致马瑟逊的信，1874年2月17日；《汕头长老会地方堂会教友名册》，“2：新亨”。



北部30多公里的地方。他最初是从一名行脚木匠那里听到有关基督教福音的消息的，这名木匠因为工作关系来到他们村子。[①] 至于这名木匠属于基督教的哪个宗派，资料并无记载，但是毫无疑问他的流动的生活方式和广泛的生意网络，使得他可以和乡村地区的潜在信徒进行初步的接触交谈。在之前提到过的一个例子中，那名名叫阿刘（Ah-lau）的浸信会传教士曾报道说，他曾于1881年在南澳岛（Nan'ao）上遇到过崇拜“天地主”的人。在当时，他与一名基督徒医生在一起，这名医生此前曾在这个地方卖药和传教。正是在这名基督徒医生的亲自带领下，阿刘才得以见到当地民间宗教的领导人。[②]

在那些拥有大量的商人、店主以及工匠的教堂，当地基督徒经常利用他们的商业网络去发展信徒。这些经商基督徒的共同特征，就是他们都有一定的文化，具备领导才能，在他们生活的社会圈子里拥有较高的社会经济地位。他们积极参与地方教务，为西方传教士在19世纪所倡导的教会自传、自治和自养方面作出了重要贡献。在汕尾，很多长老会信徒都是店主。1893年，汲约翰为老店主林伯以及他的两个儿子施洗，这两个儿子分别为23岁和18岁，他们都是渔民，在墟市上共同经营着一家大商店，而且兄弟俩还有各自独立经营的商铺。因为信教，每逢星期天，他们都会在商店门外挂个告示，通知顾客店铺要关门一天。林伯善于利用他的商业关系网络在顾客和生意伙伴中传教，他还将自己的一处房子出租给英国传教士作教堂之用。[③] 由于他的社会和经济地位，林伯从来没有因为个人信仰而遇到任何麻烦。

---

① 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号73－18，耶为霖致默多克的信，1879年7月7日。

② 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号73－18，耶为霖致默多克的信，1881年4月22日。

③ 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道会，第1系列，档案第41B盒，第7号文件，汲约翰致马瑟逊的信，1893年11月19日。

结　论

基督教在潮州传教的早期，主要是在潮州的"草根"阶层中成长和发展，吸纳的信众主要来自乡村地区。19 世纪 60 年代晚期和 90 年代初期是基督教在这一地区发展的两个高峰期。第一个高峰期正值总兵方耀的清乡运动，由于武力上的镇压，乡村民众为求自保而向教会寻求庇护，从而出现了信徒人数明显增加的现象；第二个高峰期则是方耀死后，乡村地区械斗的重新抬头导致大量村民依靠教会力量。就地理分布而言，榕江和练江流域的受洗信徒要多于潮州府属其他地区。在长老会和浸信会中，都是男性信徒多于女性信徒，主要是因为男性在加入教会的过程中所面临的阻力要比女性少。另一个引人关注的特征，就是中老年信徒人数要比青年信徒多，这是因为外国传教士有效地利用了中国人传统的家庭结构和"长幼次序"等家庭观念去发展传教事业。

基督教的传播主要靠信仰转变和代代相传。潮州地区基督教会的发展是本地信徒积极传播福音的直接结果，而非外国传教士的功劳。这些本地信徒有农民、手工匠人、商人、执业医生、乞讨者以及寡妇等，其社会背景各不相同。相同的一点是，他们深深地与当地社会民众的政治、社会、经济以及文化领域融合在一起，而不是脱离他们所生活的社会而存在，因此他们往往利用个人的社会关系网络，把自己的亲属、邻居、朋友等引进了教会。这种发展模式不但符合传教士利用本地人宣教的期望，而且标志着潮州"草根"社会集体入教的开始。

随着基督教在内陆地区的发展，本地传道人和信徒社会关系网络也开始发生变化。通过对本地传道人及信徒社会关系网络的分析研究，本章主要探讨了基督教在潮州地区以本地信徒自己的方式发展传播的过程中呈现的多种多样的社会关系，以及当地社会纷繁复

杂的各方面因素。本章指出，中国信徒将信仰和教会融入了不同的社会关系中，比如说，基督徒商人和工匠就同时身处好几个社会圈子中，并且在传教中发挥了多方面的作用。走出家门之后，他们利用生意上的和同行间的关系去传教，但是在家中，他们又发挥着作为家长的影响力，将其他的家庭成员带入了教会。他们在基督教传教运动中的积极角色，促使潮州地区的所有教会组织很快被整合成一个不断发展的乡村基督教会网络。将基督教传教运动置于这样一个复杂的社会关系网络之中，我们就可以对中西文化的融合、信徒本人多元的社会角色以及教会与地方社会的关系等因素在基督教在华传教过程中所发挥的作用和产生的影响做出更加客观公正的解释。

第五章

潮州地区的教会网络

> 传教总部的教会管理权要减少，地方教会的教会管理权则要增加……教务管理权要从传教总部迅速向四周扩散。当地方教会能够自立、自治，总部就不要主动插手地方教务。
>
> ——耶士摩①

尽管耶士摩所言是指潮州地区的美国浸信会传教运动，但这一番话同样也说明了英国长老会在建立地方教会时所采用的策略。内陆地区的教会迅速增长，促使传教士开始关注乡村地区的信徒组织和教会管理问题。中国信徒究竟是如何建立地方教会的？他们是如何将早已存在、本来就有的血缘、宗族以及村际关系网络融合起来？传教士怎样才能有效地管理内陆地区那些相对分散的信徒？为了回答这些问题，本章将从“教会分堂”的角度，去探讨基督教作为一种组织机构的发展传播过程。

汉语中的“分堂”一词，经常被19世纪晚期的外国基督教传教士和中国基督徒使用，指称一部分信徒从其特定的“母堂”（Mother Church）分离出来并在他们的家乡建立新的教会的过程。

---

① 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号66，耶士摩：《教会历史上汕头传教早期岁月的一个片断》（A Chapter in Church History of the Early Days of the Swatow Mission），1902年8月1日，第5页。



在母子堂分离之后，新分出的教会自认为他们仍然是“母堂”的辅助机构，即支堂。在和平时期，母堂在教会管理上是其分支机构所要效仿的榜样。而在危难时期，母堂则是众多支堂的一个联盟和活动中心，会竭尽所能去保护支堂的信徒，并且从汕头地区的传教总部那里争取支持和援助。尽管在基督教传教事业中，地方信徒与传教士之间的关系仅仅被看做是受惠者与施惠者由上而下的利益交换关系，但是在“草根”社会的层面上，正是依赖于这些地方信徒，基督教会才能够与“草根”社会的其他组织和团体建立强大的平行的关系网络，使教会与地方社会之间形成一种对等的横向结合。在教会分堂和结盟的复杂过程中，一些抱有野心的信徒领袖会把教会当做新的政治手段，积极争取地方资源来壮大其在地方上的权力。本章将所有的教会分为三种类型：乡村礼拜堂、宗族教堂和墟市教堂。采取这样一种分类方式，是为我们理解基督教与中国“草根”社会逐渐融合的过程提供一个有用的分析框架。本章将详细地探讨地方教会的创建者们的根本用心何在、教会领导层的组织机构如何构建以及基督徒与非基督徒之间的权利关系如何划分等问题。同时也检讨了传教士与教堂之间的复杂关系，以及传教士在控制其分散的信徒时存在的能力上的局限性。

长老会和浸信会的培植堂模式

我们首先对比一下美国浸信会和英国长老会在潮州地区培植教会的不同模式。这两个信教宗派的传教士都认为，地方堂会（Local Congregation）是基督教群体的基础性组织。他们按照《圣经》的原则，视教会为一个属灵组织（spiritual body）。故此，信教传教士都尽量避免像天主教会一样，以“教会”（church）一词去指称教堂建筑物或者教会领袖阶层，更喜欢将“真正的基督教会”定义为由信徒以耶稣之名而组成的崇拜团体。这种自我定位

反映出这样一个历史事实：在欧洲宗教改革的影响下，早期浸信会和长老会都摈弃了像天主教会一样发展庞大的教区和兴建宏伟教堂的发展模式，他们转而发展规模较小的地方堂会。在宗教改革以后的英国，政府曾经禁止非英国国教圣公会的信徒称他们建立的教堂为“教会”。源自这一传统，欧美地区的基督教传教士大多反对国家政权对教会事务的干预和管控，并以《新约圣经》（*New Testament*）中使徒时代的传教运动为基础，鼓励将刚刚入教的信徒组织成为自养、自传和自治的地方教会。①

潮州地区的浸信会和长老会传教士对地方教会的管理、传教士与教会的互动以及政教关系等问题有着不同的理解。在浸信会看来，地方教会应该成为一个高度自治和自主的组织。当一群浸信会信徒可以在行政和财政方面独立并且有能力聘请全职传道人的时候，他们的聚会点就变成了教会。耶士摩在一段评论中，对浸信会培植地方堂会的方法及其实质做了精要的概括：“传教总部的教会管理权要减少，地方教会的教会管理权则要增加。”基于这一原则，浸信会非常强调地方教会的自治。每一个教会都被授权去处理自己的事务，都要确定自己的身份和地位。耶士摩又强调，教会领袖必须具有“属灵恩赐”（spiritual gifts）并用这种“属灵恩赐”去管理教会事务。在耶士摩看来，“属灵恩赐”指的是一些从事基督教福音传播工作必须要具备的天生的才能，比如传福音、唱圣诗、祈祷、诵读圣经等能力，同时也包括必要的管理和领导教会的能力。② 当然，这种才能有别于当代基督教灵恩运动中注重讲方言、驱鬼、祷告医病以及解释语言等能力。

就浸信会教堂内的权力而言，尽管其中对教会领导人和工作人

---

① 白克理（William H. Brackney）：《浸信会》（*The Baptists*），西港，康涅狄格，1994，第 ix - xiv、37 ~ 54 页。

② 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号 66，耶士摩：《教会历史上汕头传教早期岁月的一个片断》，第 5 页。



员有很多的划分和界定，如执事、牧师、长老、传道人、女传道人以及教师等，但是最基本的权利区别在教友与牧师之间。[①] 美国浸信会传教士只认定牧师和传道人为神职人员，要全职做传教工作，而执事和长老为义务性质而非职业性质，由信徒轮流担任。当地方教会的信徒选举执事组成一个负责处理教会事务的委员会之后，这些执事就会得到传教士的批准和认可。这个教会就会由这个执事委员会单独管理，执事委员会要处理教会日常的运作，并要保护和照顾信徒的利益。此外，执事委员会还要从外面聘请牧师、传道人或教师等来为信徒教授教义和圣经知识，以及为信徒子女开办学校。因此，牧师、教师和传道人的薪酬和权责都是来自执事委员会，执事委员会只向地方教会而非汕头的传教总部负责。这种做法的结果就是，牧师、教师和传道人为了延长他们的任期，往往完全顺从于执事委员会，也经常屈从于地方教会的利益。每当地方教会和传教士发生利益冲突的时候，执事委员会则会更多地倾向于地方教会。在这种教会管理模式之下，直到20世纪20年代早期，潮州地区才出现了一个能将整个地区所有的浸信会教堂整合成一个教会联盟的组织。

在整个19世纪90年代后期，长老会的教会培植模式建立在一个等级分层的结构之上。1899年以前是两层架构，长老大会（General Assembly）是行政中心，地方教会则是其分支；1899年之后则分为长老总会、长老大会和地方教会三层架构。1881年，所有潮州地区的长老会教堂共同组成了潮惠长老大会，潮州和客家地区的牧师和长老一起，定期前往汕头参加长老大会，共商教务。教会的权力则通过各地长老的参与而集中在长老大会手中。但由于潮、客两种方言的不同使得共商教务多有不便，于是到1899年，长老大会决定分立大会，合立总会。1901年，潮惠长老大会分为

① 1903年3月27日《岭东日报》第3版。

汕头和五经富两个长老大会：汕头长老大会结合潮州府和闽南地区所有的潮语教堂；五经富长老大会则包括潮州、惠州和汀州三地所有的客家教堂，两个长老大会再联合形成潮惠长老总会。1907 年，制定并出版了《潮惠长老会公例》，以便统一教会章程和礼仪程序。自此以后，长老会的架构模式从两层变成了三层，在地方教会的基础上，则按照语言划分为汕头和五经富长老大会，再以潮惠长老总会为行政核心。①

地方教会组织是长老会发展的基石。每一个地方教会都有权选举自己的执事、长老和牧师去处理本教会的事务。只要地方教会能够在经济上自立，并且选举出执事和长老管理教会，那么这个长老会传教点就变成一个地方教会。中国信徒如果要担任执事、长老等职务，必须要经过汕头地区传教士的同意和任命。当一个地方教会形成之后，其长老就有义务定期出席长老大会和长老总会，并向大会和总会汇报其所属教会的相关情况。长老大会和长老总会有监督地方教会的作用，其领导层由传教士、牧师和地方教会长老共同组成。在管理日常事务方面，每一个地方教会都享有很大的自主权，但在有关长老会教义的问题上，地方教会则要完全接受长老大会和长老总会的指示和领导。在某种程度上，长老大会的行政结构属于一种伞状组织，正是这种结构将各地教会整合成了一个地区性长老会联盟。

在长老会系统中，被任命的牧师和普通传道人之间存在着一个明显的区别。在 19 世纪 60 ~ 70 年代，传教士只派出传道人去看管地方教会。到 19 世纪 80 年代早期，传教士决定任命中国信徒担任牧师的时候，牧师就开始成为教会精英，因为只有牧师才有权主领

① 《潮惠长老会公例》，第 9 ~ 14 页；汕头市档案馆，《民国档案》，案卷号 C282，《长老大会记事册（1881 ~ 1896）》（Minutes of the General Assembly 1881 - 1896）。



教会礼仪，比如圣餐、洗礼、婚礼和葬礼等，长老大会和长老总会还为牧师设立了退休基金，其薪酬完全由地方教会负责，所以牧师必须以地方教会的利益为重。至于传道人，则是受雇于传教士，被派去看管没有牧师的地方教会。由于传道人的经济命脉由传教士操控，因而传道人多是传教士借以规管地方教会的耳目。值得一提的是，传教士掌握的权力限度随着时间和地点的不同也有所区别。

从表面上看，潮州地区长老会和浸信会培植地方教会的模式，在发展过程中都超出了其在美国和欧洲所遵循的一系列固定的规章，而并没有严格遵行之。出现这种情况，是因为传教士在中国传教时，为了更好地适应地方社会的特征和信徒的关系网络而做了某种程度的变通。在潮州，地方教会创办人的动机、社会身份、关系网络以及他们所属派系等，都会在很大程度上影响教会的建立。正是这些可变因素，而非固定不变的规章制度，决定了教会应当如何建设、哪些人应当被吸收入教、哪些人则必须被排除在外等问题。浸信会和长老会的传教网络有一个共同的特征，就是当地教会创办人扮演着主导角色。当我们探讨血缘关系、集贸市场、同乡网络等在教会建设中的重要作用的时候，本章的研究并不否认长老会和浸信会自身的规章制度，也没有否定个别传教士和传道人的个人魅力及当地具体的社会环境对教会发展产生的影响。举例来说，长老会和浸信会传教士创造了两种不同的教会网络和地方教会培植模式，两者也都分别依附于各自的传教机构和外国势力。在浸信会的模式中，教会权力分散于地方堂会，形成了一个既联系广泛又组织松散的乡村教会网络；而在长老会模式下，教会权力则集中于长老大会，这一中央集权的模式，将所有的乡村堂会整合成了一个等级有序、分层清晰的跨村际教会联盟，所有的地方堂会都要向汕头地区的长老大会作定期汇报。尽管两个宗派背景存在不同，但是地方社会各种由来已久或者本来固有的关系网络仍然为两个基督教会提供

了非常重要的社会资源，有效地巩固了各自宗派下地方教会的联盟。

教会的不同类型

考察中国地方教会的发展历史我们可以发现，1860～1900年间潮州地区共有42个浸信会教堂和41个长老会教堂，所有这些教堂在规模大小、教会活动情况以及创建和延续时间等方面均不相同。[①] 在19世纪六七十年代，浸信会和长老会传教士都支持散处各地的信徒建立教会，以便满足他们宗教活动的需要。19世纪70年代晚期，整个潮州出现了一个教会发展的高潮：信徒纷纷组织起来，形成乡村教会、墟市教会以及宗族教会。19世纪八九十年代，好几个乡村教会甚至发展成了当地教会联盟的中心。上述这三种地方教会模式虽然在潮州地区同时共存，但毫无疑问也是互不相同的，其中所体现的，恰恰就是中国乡村的社会关系网络在基督教浸信会和长老会传教运动中所发挥的重要作用。基督教传入广东这个高度流动的宗族社会时，对乡村社会关系网络的利用，是长老会和浸信会在传教策略上的部分调整，而不是其教义或者传教规章指导的结果。

第一类基督教地方教会组织是三处潮州腹地的乡村礼拜堂。在19世纪晚期的潮州地区，乡村礼拜堂的内部装饰非常简单，只有几张桌子和长凳，通常带有一个房间作为传道人的住处。门口有汉字书写的“礼拜堂”（Worshiping Hall）字样。在传教士们的鼓励下，一些基督徒聚集到一起，自己花钱租房，以做礼拜之用。乡村

① 这42个浸信会教堂都被收录记载于《岭东浸会七十周年纪念大会特刊》（*A Special Issue on the Seventieth Anniversary of the Lingdong Baptist Church*），汕头，岭东浸信会，1932年6月。要了解这41个长老会教堂的详细情况，请参阅汕头市档案馆，《民国档案》，案卷号12/11/14。



教会的创办人一般都是村里具有较高的社会和经济地位的老年信徒。因为个人的威望，他们还能够组织一些公开的宗教活动，而且也较少引起非基督徒邻居的敌视。[①]

在特殊的情况下，一些有钱的基督徒商人通常充当“缺席的教会创建人”，即便他们可能会离开自己的村庄去其他地方，但还是资助自己的亲属或者邻居在家乡建造礼拜堂。揭阳县京冈和新寮的长老会礼拜堂就是由“缺席者”建立教堂的最好例子。1874 年被选为揭阳县长老会的长老之后，孙桂峰就出资在家乡京冈建立了一座礼拜堂。20 多年后，揭阳县城教会的另一名长老林延丰，同样为他新寮的亲属们建了一座礼拜堂。[②] 这些长老会乡村礼拜堂在组织上隶属于揭阳县城教会的支堂。

在传教士的报告中，有很多关于外村人到处建立乡村礼拜堂的事例。比如浸信会贵岭堂（1898）和长老会鲤湖堂（1900），就是由一些基督徒木匠和手工匠分别建造的。在方耀清乡之际，一名被派到榕江下游地区的桑田村监督垦荒工程的基督徒军官就捐献了一块地皮，用于建造一座长老会的礼拜堂。因为他的官员身份，那个礼拜堂似乎吸引了很多追求权势的人，该礼拜堂的信徒人数很快就发生了很大变化。[③]

此外，在潮州地区，很难找到那种具有高度排外性的由单一宗族或者单一姓氏组成的村庄。我们研究所涉及的大多数村庄都是多个宗族和多个姓氏的共同体。在多个宗族或者多个姓氏杂处的乡村，很少有一个占据主导地位的权力集团，这样的环境也有利于基督教会的立足和发展。只要基督徒村民和非基督徒村民的力量旗鼓

① 汲约翰：《中国华南的传教问题和传教策略》，第 186 页。

② 汕头市档案馆，《民国档案》，案卷号 12/11/14，《京冈堂史略》、《新寮堂史略》。

③ 汕头市档案馆，《民国档案》，案卷号 12/11/14，《桑田堂史略》（A Historical Account of the Sangtian Church）。

相当，那么双方的互动关系就会相对稳定。不论发生什么样的争论，相互合作是双方共同生存所必需的态度，而妥协和让步也是各方都比较欢迎的一种解决纠纷的方式。比如 1900 年仙阳村的内部冲突，就是因为基督徒和非基督徒的相互妥协让步而很快得以解决的。[①]

当礼拜堂建在一个多宗族或多姓氏的村子，它就可以吸引来自不同宗族和不同姓氏的村民。尽管对于某个独立家庭的家长而言，加入教会是一种自愿的选择，但是家庭和亲属关系网络的确有助于教会的发展。如果要成为地方教会的领导人，除了宗教的热忱外，还必须具备一定的财力、社会地位、教会资历、领导能力以及文化水平等，这些都是做一名合格的地方教会领导人所应具备的条件。事实上，为了实际工作的需要，基督教传教士也更愿意将具备上述能力和条件的信徒甄选为执事和长老。[②]

表面上看来，乡村教会是一个具有包容性的宗教组织。它通过家庭和亲属关系网络加强信徒之间的凝聚力，此外，由于享有中外条约所赋予的特权和西方传教士的支持，乡村教会可以从不断增长的跨村际基督徒网络和传教士机构中获取资源，提升自己的地位，加强自己的权势。这种教会网络，正是杜赞奇（Prasenjit Duara）所形容的“超级乡村自愿联盟”，在危急时刻，信徒可以通过跨村际教会网络，向其他教会和汕头地区的传教总部寻求帮助。[③] 在此过程中，如果能够成功地动员村外的教会或传教士，就能够有效地巩固教会在乡村社会的地位，而教会的乡村联盟也可以得到进一步

---

① 汕头市档案馆，《民国档案》，案卷号 12/11/14，《仙阳堂史略》（A Historical Account of the Xianyang Church）。

② 汲约翰：《中国华南的传教问题和传教策略》，第 197～198 页。

③ 杜赞奇（Prasenjit Duara），《文化、权力和国家：华北的乡村社会》（*Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900 - 1942*），斯坦福大学出版社，1988，第 122～124 页。



的加强。

第二类地方基督教组织是墟市教会。在潮州地区42个浸信会地方教会中，有10个墟市教会[①]；在41个长老会地方教会中，有16个墟市教会。[②] 在晚清社会，内陆地区的集贸市场是经济活动的中心，但它同时也附带有其他社会的、文化的以及宗教的活动。在内陆河流沿岸比较富庶的集贸市场获得立足之地，是浸信会和长老会传教士在进入内地传教之前就已深思熟虑的传教计划。通过利用地方墟市网络，基督教传教士可以最大限度地接近周边的乡村，因为乡村地区有不可估量的潜在信徒。从纵向来看，墟市教会担当着汕头地区传教总部与分散的乡村信徒间的沟通桥梁的作用；从横向来看，墟市教会定期举办的聚会布道和祈祷等宗教活动，也为周边地区的乡村教会建立和加强联系提供了方便。

墟市教会与乡村教会的最大区别，在于墟市教会的发展具有更加复杂多元的社会背景，而并非纯粹依赖血缘关系来运作。由于市镇上人来人往，墟市教会是一个非常具有包容性的组织，吸引了来自各个社会阶层和不同乡村的慕道者。以榕江流域两个最大的长老会墟市教会新亨堂和棉湖堂为例，据相关的信徒名册记载，1867～1884年，新亨堂的160名受洗信徒中的大多数都是来自榕江下游沿岸的村庄；在同一时期棉湖堂的124名受洗信徒中，大多数也是来自榕江流域的各个区域。[③] 浸信会方面，樟林堂的受洗入教人数与这两个长老会教堂的施洗人数相当，樟林堂的信徒主要来自澄海

① 这10个浸信会墟市教堂，分别是县达濠堂，榕江流域的揭阳堂、炮台堂、观炬堂、棉湖堂，饶平县黄冈堂、钱东堂，以及韩江流域的樟林堂、鮀浦堂和庵埠堂。

② 这16个长老会墟市教堂，分别是榕江流域的揭阳堂、棉湖堂、新亨堂、枫口堂、灶浦堂，练江流域的潮阳堂和龟背墟堂，饶平县黄冈堂和拓林堂，潮州、惠州边界地带的葵潭堂、大安堂、八万堂、公平堂、汕尾堂，以及韩江流域的庵埠堂和柳岗堂。

③ 《汕头长老会地方堂会教友名册》，“2：新亨”、“3：棉湖”。

和饶平两县。

在实际运行中，作为一种地方教会，墟市教会内部也是等级有序的。这种类型的教会总是随着当地墟市的等级层次而发展。比较大的墟市教会都位于繁华的贸易枢纽地区，而且是每天开放的；其他的墟市教会则分布在一些比较小的墟市和村庄中。举例来说，刘昆仲和他的堂兄就是通过贸易往来认识了一些基督徒，在受基督徒的影响而受洗入教后，他们于1870年在拓林墟建立了一个长老会教堂。二十多年以后，他们又在自己出生的村庄长美村（Changmei）建立了一个教堂，作为拓林堂的分支。[①] 与其他地方的信徒领袖一样，长老会墟市教会的商人信徒在潮州东北地区的传教和教会建设事业中扮演着领导角色。

在一些内陆地区，墟市教会对于当地信徒而言，甚至具有保护性功能。由于每一个墟市教会都拥有相当数量的信徒，并且与汕头地区的传教总部保持着密切联系，因此知府县令等地方官员都对他们抱着怀疑和忧虑的态度。只有在局势不稳定的情况下，才会发生涉及当地官员和信徒的暴力事件。1880年10月，方耀及其率领的军队前往惠州府，中途在揭阳县棉湖墟驻扎休息。其间，一些士兵就和当地长老会信徒发生了争执。结果是士兵冲入教堂，摔碎了门窗和家具，并且抓捕了好几名前来礼拜的信徒。在得知这一消息之后，卓威凛和汲约翰立即来到棉湖会见方耀。在经历一系列的会谈和协商之后，总兵方耀最终同意释放信徒，并且赔偿对棉湖教会造成的所有损失。[②] 在这个案例中，外国传教士的干预使整个事件发生了转折，有效地化解了教会所面临的危机。对棉湖教会而言，与

① 汕头市档案馆，《民国档案》，案卷号12/11/14，《拓林堂史略》、《长美堂史略》。

② 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第1系列，档案第41A盒，第4号文件，卓威凛致马瑟逊的信，1880年10月24日。



汕头地区的英国传教士的密切联系，为其自身发展提供了安全和保障。

有别于之前所述的两类教会，第三种类型的教会是由某个宗族或者宗族分支组织和管理的。从概念上说，宗族是指共同供奉同一个祖先，而又在血缘关系上有密切联系的一个群体；宗族分支则是指同一个宗族之内，在血缘相同的一个祖先之下，不同的儿子繁衍形成的支脉。在一个基督教宗族中，加入教会的原则并不是完全自愿的，因为宗族教会通常包括了某个特定的基督徒宗族或者宗族分支的大多数成员。当基督教成为一个宗族的重要的认同因素后，对于该宗族成员而言，加入教会就是一种义不容辞的责任，也代表着对自己所属的宗族共同体认同感的进一步加强。宗族教会的教堂通常是在其族内成员的支持下建造起来的，因而在某种程度上，教堂也是基督徒族人的公产。从基督教组织自身来说，原则上，教会是一个对外开放的自治组织，宗族教会却是基督徒族人的活动中心。作为一个结合血缘、地缘和神权的共同体，宗族教会完全建立在基督徒宗族或者宗族分支的基础之上，宗族或者宗族分支内部的巩固，与教会的成长密切相关。对于基督徒族人而言，宗族教会就像宗族祠堂对非基督教徒一样重要。

宗族教会内部权力的分布，是自上而下的垂直结构，即教会的领导人也是基督徒宗族或者宗族分支的当家人。我们可以举出很多例子，包括澄海县长老会盐灶堂的林旗一家、潮阳县浸信会古溪堂内李氏宗族的北畔人、潮阳县柳岗内由陈氏宗族两个敌对分支组成的浸信会和长老会等。在宗族教会内部，基督徒宗族领袖可以轻易地掌控教会事务，甚至可能会把教会当做他们新的权力资本和平台。在管理此类教会时，长老会传教士显得比他们的浸信会同行更有效能。通过长老大会，长老会传教士采取了限制教会长老长期垄断教务的做法，他们每隔五年就会在整个地方教会所辖范围内进行一次长老普选，其目的是阻止那些宗族领袖长时间地掌握教会权

力，同时又防止地方派系操控教会事务。① 美国浸信会方面就缺乏这样一种权力制衡机制，因此浸信会传教士在处理教会权力中的裙带关系问题时，就非常头痛。在古溪和柳岗教案中，一些浸信会的基督徒族人在处理地方事务时，甚至可以操纵教会和传教士。

以上关于中国地方教会的分类，有助于我们更加翔实地了解基督教群体的复杂性和多元性。一般学者关于中国基督徒总是受西方传教士支配的说法，实际上忽视了这样一个事实：地方教会的领袖在处理教会事务上享有极大的自主权。在潮州，当地基督徒从一开始就在抗拒西方传教士和中国传道人分派给他们的那种从属性角色，他们并不想，也没有按照传教士的初衷，仅仅做一个中规中矩的寻道者和慷慨的捐献者。相反，他们借助传教士的力量，并结合当地原有的社会关系网络，创建了多种不同类型的教会，进而以新的形象和资源，提升了自己的地位，在某种程度上满足他们自己的需要。

传教士控制权存在的局限

内陆地区的地方教会与汕头的传教总部之间，存在着很大的张力，而且这种张力还在逐渐增加，这一现象为我们展示了一幅关于外国传教士与地方教会关系的动态图景。在浸信会的传教运动中，传教士缺乏管控地方教会的能力，掌控着教会自治权的教会领袖则巧妙地将教会资源运用于地方社会的权力斗争；而在长老会的教会管理模式下，长老大会对地方教会权力的集中，使其传教士在指导和规范信徒方面，比浸信会要更加容易一些。下面这两个发生在揭

① 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第1系列，档案第15盒，鲍德（Peter J. Maclagan）：《在华传教：笔记手稿》（*China Mission: Draft of Handbook*），1920年4月。



阳县的长老会信徒诉讼案例，正好印证上述观点。

第一个例子由当时负责揭阳地区的教会事务的卓威凛报道，事件发生于 1875 年 11 月。老寡妇丽婶（Lip Sim）加入长老会后，一直受到其家人的指责。有一次，一个小偷闯入她的房子，被她的亲属们逮住，然而地方官员因为敌视信徒而拒绝处理她的案子和惩罚小偷。最后，卓威凛决定出面与地方官员交涉，以维护丽婶的利益，他希望基督教会的信徒不要受当地的犯罪行为的侵害，也希望县衙的官员秉公执法，不让信徒吃亏。[①] 至于当地官员是否因为迫于传教士的压力而负责处理了丽婶的案子，卓威凛并未提及。但有一点是清楚的，即卓威凛为这名老寡妇提供了帮助和支持，这就表明外国传教士为地方教会信徒提供了保护。从而也传递了这样一种信息：只要长老会信徒与非基督徒发生冲突，外国传教士就会提供帮助。尽管外国传教士本意仅仅是为丽婶一样处于弱势的信徒提供一点支持和帮助，维护的是弱势群体的正当利益，但是这种做法却导致了一个传教士们不愿看到的后果：一些“诉讼教徒”和“械斗教徒”为寻求保护和援助而加入教会。正是基于这样一种情景，我们继续探讨下一个事例。

1875 年底，两个合伙经商的人在揭阳县城受洗加入长老会。[②] 其中一人卷入一场官司已有数年，当地方官员问他谁会在县衙庭审时为他辩护的时候，他转而求助于一名老传道人。这名传道人和当地教会的一名领袖答应可以代表他出庭，并且还与汕头的长老会传教士取得了联系，请求汕头地区的传教士前来出席审判。当然，汕头的传教士并没有答应这个请求。在听证的那天，一位教会长老用

① 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第 1 系列，档案第 41A 盒，第 3 号文件，卓威凛致马瑟逊的信，1875 年 12 月 3 日。

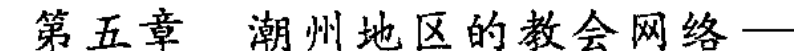
② 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第 1 系列，档案第 41A 盒，第 4 号文件，卓威凛致马瑟逊的信，1876 年 3 月 7 日。

一个刻有揭阳长老会字样的印章，在其名片上盖了印，然后将名片送到地方官员那里，督促他们尽快结案，然而汕头传教总部的传教士对此却毫不知情。迫于教会的干涉，地方官员只好了结了案子，释放了这名商人。在此次诉讼事件结束之后，一些长老会信徒因为英国传教士没有给予配合和帮助而对教会表示失望，进而退出了长老会。这个中国传道人和地方教会长老干涉诉讼的例子表明，将长老会作为地方教会信徒的保护伞的做法会使教会陷入一种进退两难的尴尬局面：对于传教士和教会而言，如果要想吸纳官司缠身的人入教，就必须行使中外条约所赋予的权力，以保护“诉讼基督徒”免受县衙的处罚。尽管这种策略有违外国传教士不愿干涉诉讼的初衷，但在整个 19 世纪晚期，有些信徒领袖却在不时地使用这种策略，以教会的名义抗衡官府的力量，从而将传教活动带到了涉及政治问题的危险边缘。这种现象反映出传教士不仅未能控制其分散各地的信徒，反而被一些地方信徒领袖利用，被迫卷入了地方社会的诉讼和械斗之中。

其实，外国传教士和本土基督徒之间的紧张关系，是基督教普世传教运动在本地化过程中的一种周期性循环现象，安德鲁·波特（Andrew Porter）和阿卓安·海斯丁（Adrian Hastings）的研究对此均有论述。[①] 在潮州地区，浸信会和长老会的传教活动直接影响了当地政治、社会和宗教场景，这种现象与杨庆堃所总结的中国民间宗教的“扩散型”特征非常相似。[②] 传教士从一开始就计划在中国

① 安德鲁·波特（Andrew Porter），《“文化帝国主义”与基督教新教传教事业》（“‘Cultrual Imperialism’ and Protestant Missionary Enterprise”），《大英帝国和大英联邦历史研究学刊》（*The Journal of Imperial and Commonwealth History*），第 25 卷，1997 年第 3 期，第 367 ~ 391 页；阿卓安·海斯丁（Adrian Hastings），《当代非洲的教会与传教运动》（*Church and Mission in Modern Africa*），伦敦，1966。

② 杨庆堃（C. K. Yang），《中国社会中的宗教》（*Religion in Chinese Society*），加利福尼亚大学出版社，1967。




的土地上建立起自养、自传和自立的“三自教会”（Three-Self Church），于是就尽量将教会管理权下放给地方教会的领袖。这种策略有助于将教会组织融入地方社会，使之与既存的社会关系网络相契合，形成结合血缘、地缘、神权和跨村际关系网络的信仰群体。然而，这种策略的缺点是，它让地方教会领袖有机可乘，利用下放得来的教会管理权力服务于自己的利益，漠视传教士的教导和要求而垄断教会事务，把教会变成新的政治平台，以达到争夺地方资源的目的。这样的发展的确远远超出传教士的意料。

第六章

第一起命案？抑或是殉道？

> 汕头附近的一起殉道事件
>
> 在潮州这片土地上，一名殉道者的鲜血在向上帝哭泣。这是一桩涉及英国苏格兰长老会传教组织的事件，但是我们的浸信会教友和他们一样为这个事件感到震惊……每一个人都感同身受。长老会受到的打击也是对我们的打击，他们所倾洒的鲜血也是我们的鲜血。当他们讲述这次残暴事件的时候，我们的人听得脸色煞白。其中有一些栅子村的长老会信徒，他们的住地离新约时代的使徒司提反的坟墓仅有一步之遥，而且他们仍然在担心自己的安危。他们从没有想到，即将到来的遭遇和打击，会由与自己同村的愤怒的村民一手制造。
>
> ——耶士摩，汕头，中国，1878 年 6 月
>
> 《全国浸信会》（*National Baptist*，1878 年 8 月 1 日）[①]

耶士摩的评论捕捉到了陆丰县栅子村一名长老会信徒死后，弥漫于整个潮州地区华人基督徒群体中的一种紧张气氛。1878 年 5 月 19 日，星期天的下午，一群愤怒的村民冲进了正在举行礼拜的栅子村长老会教堂，他们抓住该堂的创办人涂立存，并当场杀害了

① 纽约协和神学院图书馆，传教士研究馆藏资料，《1866 ~ 1897 年间耶士摩在报刊发表的文章》（Newspaper Articles by William Ashmore，from 1866 to 1897）。



他。为什么当地村民要杀这名基督徒？长老会传教士认为此次杀人事件是一起宗教迫害，因此极力敦促当地官员尽快逮捕凶手，以保护其他的长老会信徒。相关的府县官员负责审理此案，英国长老会传教士也出席了审讯。在进行了一系列有组织、有程序的审理之后，主审县令将杀人事件归因于教会财产纠纷。具有讽刺意味的是，县衙判词中不但没有追查和惩罚凶手，反而对死者涂立存横加指责。因为县衙认为是基督徒涂立存有意挑衅，进而与同族的非基督徒发生了矛盾。毫无疑问，此案中的杀人动机的确与财产纷争有关，但传教士的说法却与县衙的判词大不相同。

栅子村内部民教之间的紧张关系，可以追溯到长老会到来以后。涂立存在村里建立基督教堂，主要是想借助传教士资源，建立他自己的政治平台。而反基督教的一派则认为此举是对他们权力的一种威胁，因而决定要除掉涂立存。从这个角度来看，栅子村的杀人事件不仅是反基督教力量与长老会传教士之间围绕涂立存的死而发生的冲突，而且也是在持续不断的地方权力争夺过程中，因为外部力量的介入打破乡村政治权力平衡而衍生的“战争”。这起事件的肇因，与涂立存本人在乡村政治中的公众角色、乡村内部的派系纷争以及涂立存入教之后个人地位的改变等都有直接的关联。下面我们将要对此次杀人事件的内部原因，以及旧有的乡村权力斗争转变为反基督教暴力事件的过程进行详细的讨论。

栅子村被群山环绕，1879 年的时候还是一个人口不过百人、房屋稀疏零散的小山村。[①] 整个山村被划分为上下两个聚居处。上区由涂、陈两个宗族占据，下区则由黄姓宗族控制。村子的东边是一个有河流经过的小平原，可以种植稻米，山地则主要种植果树和甘蔗。当玛坚绣于 1878 年来到这里的时候，他发现这个村子被高

① 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/978，代理领事威格里（William Gregory）通信之 5，中文附件，第 16 号，1879 年 3 月 29 日，第 138 页。

大的树木和丛生的竹林环抱，天然的生态环境使他想起了自己的家乡苏格兰高地（Scottish Highland）的景色。[1] 玛坚绣注意到，这个村庄在19世纪70年代有三个特色：种植有大量的商品作物，地理上相对闭塞，政府的控制和管理相对薄弱。该村的行政事务由地保陈连三负责，另有两名黄姓宗族的老者——黄亚灶和黄林禄——做助手，他们的主要职责是维护村里的秩序。村民视他们为安全保护，而县令则视他们为可靠的助手，他们可以协助县衙调查民事和刑事案件。[2]

1878年初，玛坚绣曾试图在八万墟建立一个教堂，该处是一个由附近七个相邻村庄组成的跨村落联盟墟市，也是附近乡村居民的经济活动中心。[3] 玛坚绣希望能在那里教导慕道者学习基督教教义，为他们受洗作准备。然而，在当地地方领袖的反对之下，他根本未能在该墟市获得立足之地。因此他离开这里前往长坑水村的彭永兴家，在那里举行家庭宗教聚会，并在聚会上遇见了涂立存。涂立存是栅子村涂氏宗族的幼子，他还有两个哥哥，分别叫涂朱贵和涂亚灶。涂氏宗族家境富裕，属于当地望族。涂立存自己拥有一家商店，与妻子一起生活。[4] 他于1877年归信基督教之后，很快成为长老会信徒的领导人物；同年，他与两位哥哥分家，从家里继承

① 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第1系列，档案第42A盒，第2号文件，玛坚绣致马瑟逊的信，1878年4月13日和1878年10月24日；英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/634，代理领事威格里通信7，1879年4月24日，第104页。

② 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/978，代理领事威格里通信之5，1879年3月29日，中文附件，第9号，第126页。

③ 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/978，代理领事威格里通信之5，1879年3月29日，中文附件，第9号，第126页，《涂亚灶哭诉他的弟弟涂立存被杀事》，1878年5月23日。

④ 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第1系列，档案第41A盒，第6号文件，汲约翰致马瑟逊的信，1878年5月31日。



了两座房舍。[1] 在中国官方的记载中，没有关于他的两位哥哥分得的财产数量的记载。

涂立存和彭永兴加入大安墟的长老会已经有几年，在玛坚绣看来，他们都是虔诚的信徒，因为他们根据长老会的教义，拒绝任何偶像崇拜和各种迎神赛会活动。当他们提出希望在栅子村建立一个教堂的建议时，玛坚绣鼓励他们自己出资置办教产，并且承诺一旦教堂建立起来之后，长老会传教士就会派出一名传道人经常去讲道。[2] 尽管玛坚绣拒绝为教会财产的购置提供任何资金，但他答应会从长远出发，为信众提供资金来源。涂立存在回到栅子村之后，就将自己的两座房舍改作教堂，以供来自村外的基督徒们礼拜之用。由于缺乏固定的讲道员，他通常是以自己有限的基督教知识主持礼拜活动。[3] 因为比较富有，又兼具领导才能和文字能力，涂立存很快成为当地基督教长老会传教运动中的一个关键人物。

自从长老会教堂出现在栅子村后，村民们最初的反应是敌视涂立存，因为在村民看来，涂立存建立教堂是为来自八万墟及邻近乡村的基督徒提供方便，而不是惠及本村人。由于地理上的封闭偏僻，栅子村很难吸引到外来的经济资源。在归信基督教之后，涂立存也看到了与长老会传教士建立联系之后的物质利益。因为在家里建立一个教堂之后，他就可以每月从传教士那里获得一定的资金，

---

① 魏大卫（David Wakefield）：《分家：清朝及民国时期的家产分割与继承》（*Fenjia: Household Division and Inheritance in Qing and Republican China*），夏威夷大学出版社，1998。

② 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第1系列，档案第42A盒，第2号文件，玛坚绣致马瑟逊的信，1878年4月13日。

③ 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第1系列，档案第42A盒，第2号文件，玛坚绣致马瑟逊的信，1878年6月5日；汲约翰，《中国华南的传教问题和传教策略》，第265~266页。

用来雇用一名教堂看管人，而且他还可以定期获得来自信徒的捐献，用来支撑教堂的运作。同时，他还发现自己已经被信徒当做当地基督徒的领袖。不论从哪方面，涂立存都认为建立教堂之举肯定利多弊少。但对于非信徒的村民而言，他们最担心的不是涂立存归信了基督教，而是他以地方基督徒领袖的身份横空出世，打破了本地乡村政治权力的平衡。由于非信徒村民怀疑涂立存怀有野心，认为他企图借建立教堂一事联合村外的基督徒争取村内的领导权，因此，非信徒村民开始阻止教堂的建设计划，并诋毁涂立存日渐增长的声望。反对者的背景错综复杂，来自村内的很多方面，其中包括涂立存的侄子涂娘连、另一名颇有权势的涂姓人、黄姓宗族的首领以及地保陈连三。气急败坏的他们指责涂立存在未征得涂氏宗族同意的情况下，擅自将涂氏家族的房产改成教堂。在这种指责的背后，他们想要表达的实际意思是，涂立存不能将自己的房舍改为教堂，他甚至不能有这样的念头。而涂立存对这种指责毫不理会，因此教堂得以如期开放，并且在他被杀之前已经至少开放了三四个星期。

1878 年 5 月 19 日，是一个星期天，七名来自八万墟和附近村庄的长老会信徒来到栅子礼拜堂做礼拜。在下午的礼拜快要结束的时候，涂娘连带着一群对基督教怀有敌意的村民冲进了礼拜堂，用锄头、刀和棍棒等东西对礼拜者进行了袭击，而他们主要的目标是涂立存。袭击者将涂立存拖到河边，杀掉他之后还砍下了他的头颅。事后，为了毁尸灭迹，他们督促涂立存的两位哥哥立即埋葬了涂立存的尸体。直到此案告一段落，涂立存仍是死无全尸，其头颅一直不知下落。除杀害涂立存之外，涂娘连等人还抓走其他来自村外的七名基督徒，作为人质关押了一天，并且剪掉了他们的辫子，威胁说如果他们敢把这件事报到县衙，他们将必死无疑。为防止基督徒报官，反教者还派人把守在通往县衙的主要通道上。曾在数月前与玛坚绣商量修建教堂计划的彭永兴，还遭到了残暴的殴打，身



受重伤。[①]

很显然，涂立存低估了对手们对他的憎恨情绪，也低估了他们所拥有的势力。当涂娘连及其追随者诉诸暴力的时候，他们所想的是要把村里的基督徒扫除干净，像以前一样保持他们对村子的控制权。为此他们不惜采取激烈而残暴的手段斩草除根，置涂立存于死地。然而，他们仇视教会的根源不得不归因于涂立存与涂娘连之间的财产纷争。涂立存继承家产之后，把这些家产当做了他自己的私人财产，并在没有经过涂娘连和村里其他乡老们的同意的情况下将房产改建为基督教堂。涂立存是否破坏了村里禁止变卖祖传的财产的规矩呢？这个问题尚有讨论的余地，但是在乡里纠纷中，某一派力量通常会拿乡村规矩作借口，去指责另一派。问题的关键在于，未能彻底化解的纠纷如何升级为暴力事件，甚至弄出人命？在栅子一案中，我们发现当涂立存联合村外的基督徒，在栅子修建教堂、凝聚成另一股力量之后，他同基督徒之间的内部认同便突破并居于对村社共同体的认同和村社共同利益之上，乡村内部的派系划分很快便导致反基督教的暴力冲突。

当传教士们在星期一晚上得知这起惨案之后，他们都非常震惊和愤怒。这是自 1860 年长老会传教士来到潮州之后发生的第一起杀人事件。传教士们非常关心其他七名基督徒的人身安全，因为他们在这次暴力事件中也受到了袭击。汲约翰立即前往 300 公里开外、位于汕头西南部的东海墟会见陆丰县令。尽管此次会见是非正式的，但是汲约翰还是从张县令那里得到保证，县衙会调查整个事件的全过程。张县令很快就派衙役前往栅子村，收集有关凶手、受害人以及证人的名字等相关信息和证据。值得一提的是，张县令还

① 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第1系列，档案第42A盒，第2号文件，汲约翰致马瑟逊的信，1878年5月31日和1878年6月5日。

让衙役找到了死者的尸体，并把死者亲属带到法庭上来作证。[①]

在回到汕头之前，汲约翰碰见了涂立存的二哥涂亚灶。涂亚灶是悄悄来到位于栅子西北部30公里之外的大安墟长老会教堂的，目的是请求大安墟基督徒给予帮助。这一举动表明大安墟教会与栅子村那几名基督徒有着密切的联系。为了支持涂亚灶将杀人事件报官的决定，大安墟的基督徒安排他与汲约翰进行了会面。大安墟信徒对这次杀人事件的反应，的确表现出了他们在全体陆丰县长老会信徒中的“老大哥”气概，尤其是他们为栅子村的涂氏家族提供了强大的精神支持。据汲约翰后来回忆说，在会见中，涂亚灶请求汲约翰为他死去的弟弟主持正义。涂亚灶详细地描述了涂立存被杀的整个过程，这也使汲约翰感到非常痛苦。自1867年来到汕头之后，汲约翰还从没遇到过类似的惨剧。因为像涂亚灶这样的乡下人，虽然想打官司，但并不读书识字，因此必须找人代写诉状，为涂立存申冤。为此，汲约翰指示一名本地的长老会传道人协助涂亚灶去找一名教书先生[②]或者讼师[③]，以便起草诉状。[④] 涂亚灶于

---

① 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/978，代理领事威格里通信之5，1879年3月29日，中文附件，第8号。

② 汲约翰写道，在潮州，一些乡村教书先生通常都是通过代写书信、评估财产以及为需要打官司的人代写诉状等方式赚取额外收入。参见汲约翰《中国华南的传教问题和传教策略》，第132~133页。同样的现象也见于中国北方地区，一名专业讼师描述了他为河北献县一个天主教会代写诉状的经过，参见《闹义和团时的献县宗堂》（The Catholic Headquarters of the Xian District during the Boxer Uprising），《近代史资料》1963年第3期。

③ 中文中的“讼师”一词，通常被翻译为“litigation trickster”。这种翻译是有问题的，因为英语中的“litigation trickster”是法律审判程序中使用策略手段进行辩解和反驳的人，而许多“讼师”只是被培训为起草诉状以及提供常规性法律建议。因此，采用“litigation specialist”或者“legal specialist”应该是一个更加贴近实际的译法。

④ 涂亚灶的诉状写于1878年5月23日星期二。后来经由玛坚绣送到了威格里手中。参见英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/978，代理领事威格里通信之5，1879年3月29日，中文附件，第9号。



1878年5月23日，也就是涂立存被杀后的第四天，将诉状呈递给了陆丰县张县令，这也标志着汕头地区的长老会传教士将要和栅子村的反基督教势力展开一场旷日持久的诉讼。[①]

涂亚灶的诉状指出杀人案中存在好几个重要疑点。第一点就是关于教堂的合法性问题。涂亚灶指出，涂立存从没有将房产卖给长老会传教士，教堂仍然是他的私人财产。第二点是关于出现暴力冲突的原因。涂亚灶认为涂娘连因为感到长老会传教士的出现对他形成了威胁，因此与陈石骞组织了一个针对涂立存的反基督教运动。他们带领一群暴民袭击了教堂，并且杀害了涂立存，又使彭永兴身受重伤。最后一点是如何确认凶手的问题。涂亚灶认为涂娘连是主犯，而其他七人是同犯，其中包括黄氏宗族的首领和栅子村的其他一些村民。[②] 从涂亚灶诉状的措辞来看，涂娘连与那些经常从事不法活动的地方土豪是一丘之貉。至于长老会传教士，涂亚灶则把他们描述为劝人归善的教师。这份诉状毫无疑问获得了汲约翰的认同。

除了从涂亚灶的诉状理解栅子村教案外，我们还必须就长老会传教士所关心的神学和政治两个层面作一个探讨。传教士认为，涂立存仅仅是因为归信基督教而招致杀身之祸，因此将此次杀人事件定性为宗教迫害。传教士使用的“宗教迫害”一词，意在强调凶手是因为涂立存的个人信仰原因而发难的。大多数汕头地区的长老会传教士都坚定地认为，个人的宗教信仰自由——包括信仰一种宗

---

① 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第1系列，档案第42A盒，第2号文件，汲约翰致马瑟逊的信，1878年5月31日。

② 涂亚灶指认涂娘连是首凶，许阿康、许灶留、周阿顺以及黄观进是帮凶，陈石骞是反基督教事件的制造者（an anti-Christian troublemaker，即“奸恶”），黄飞豹和黄领路是匪首（leaders of the criminal gang）。涂亚灶说出了杀人事件三个证人的名字，分别是：彭阿金（即彭永兴），也就是那名受伤的基督徒；周俊福，即八万墟那七个乡村基督徒联盟的领导人；以及当地地保陈连三。

教的自由、改变自己的宗教信仰的自由以及宣扬自己的信仰的自由等——是天赋的人权，不应该受到世俗权势的干涉破坏。[①] 基于对“宗教自由”的这种理解，传教士总是倾向于从纯粹的宗教信仰层面去解释反基督教暴力事件，因而忽略了暴力事件背后复杂的政治和社会原因。

对于汲约翰和玛坚绣而言，涂立存是一名虔诚的信徒，他主动决定修建一座教堂，正是表明了他的宗教虔诚。因而传教士认为涂立存是一名无辜的受害者，为了替涂立存伸张正义、讨回公道，传教士决定插手这个案子，并向张知县施压，要求县衙必须让凶手得到应有的惩罚。从表面上看来，传教士是在中国信徒受到迫害的时候，试图保护他们的宗教信仰自由，但就私人层面而言，这次事件令传教士产生了一种复杂的情绪。这里有两个主要的方面需要关注。首先，玛坚绣从来没有料到栅子村教堂的修建会导致涂立存被杀。在杀人事件发生之后，玛坚绣和他的同事们一直背负着内疚和同情的包袱，对他们而言，将凶手缉拿归案是他们的一项道德责任。其次，传教士还在更广泛的意义上担心其他长老会信徒的人身安全。此次杀人事件使陆丰地区的基督教信徒产生了普遍的恐慌，人们都害怕自己会成为下一个被杀目标。与此同时，公平墟的反洋排外主义士绅们又张贴出大量的布告，将外国人称为“洋鬼”，而将基督教称为“邪教”。[②] 在这样一种敌对氛围中，对于传教士而言，引用中外条约所赋予的权利去保护当地信徒免遭迫害，已经成为一种不得已而为之的选择。

---

① 胡德：《未完成的使命？英国长老会在华南岭东的传教史》，第154页；玛丽·海曼（Mary Heimann）：《启蒙时代以来西欧的基督教》（Christianity in Western Europe from the Enlightenment），载于海斯丁主编《世界基督教史》（*A World History of Christianity*），伦敦，1999，第485～490页。

② 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第1系列，档案第41A盒，第4号文件，卓威凛致马瑟逊的信，1879年6月3日。



回到汕头之后，玛坚绣和汲约翰就此事向汕头地区的英国领事威格里（William Gregory）作了汇报[①]，并请求他向潮州府城的惠潮嘉道台张铣提出上诉。[②] 向张道台提出上诉是一个精心策划的策略，传教士们试图借此提高他们在县衙审判中的筹码，并且将涂亚灶放在一个较其对手更加有利的位置上，以便打赢这场官司。在给张道台的公文中，传教士将栅子村的反基督教派系斗争描述为一群"凶匪"的肆行滋事。[③] 他们巧妙地利用了《大清律例》以及中外条约中的相关条款，提出传教士将在地方的层面上参与案件的审判过程，并施加应有的影响。然而，我们不能简单地说玛坚绣和汲约翰是蓄意利用条约规定给他们的权利来扩大他们在陆丰地区的影响。通过对玛坚绣和汲约翰之间往来书信的详细分析，我们可以发现，他们通常对利用条约规定的权利在民事和刑事案件中保护当地基督徒的做法持拒绝和否定态度。但是在栅子村的案件中，他们确信此次杀人行为是一起宗教迫害事件，并且坚持要求行使条约赋予传教士的权利去解决问题。尽管中外条约中的相关条款并不对传教士的权利具有具体的指导和保护作用，传教士也并不机械地照搬这些条款，但条约的规定的确为传教士应对反基督教事件提供了额外的策略选择。

利用张道台去钳制主审县令的计划得以顺利实施。张道台命令

---

① 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第1系列，档案第42A盒，第2号文件，汲约翰致马瑟逊的信，1878年5月31日；英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/978，代理领事威格里通信之5，1879年3月29日，中文附件，第1号，第113～114页。

② 1878年的道台是张铣。他的职责之一就是处理其所辖范围内各府官与外国人和基督教传教士方面的事务。详细资料参见刘坤一《刘坤一遗集》（*Collected Works of Liu Kunyi*），中华书局，1959，第4卷，第1857页；第5卷，第2367页。

③ 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/978，代理领事威格里通信之5，1879年3月29日，中文附件，第1号，第113～114页。

张县令发布了一条通告，告诫民众不许攻击基督徒[1]，他还派遣候补通判郑汝廉前去协助调查此案。[2] 这一决定明确地将此次杀人事件的最终裁决权从区县官员那里转移到了候补通判手中。然而，我们不能简单地将这一决定解释为英国从外交上施压的结果。张道台同时也在利用这一杀人案件约束和检查陆丰县令的权力及执行情况，地方官员这种出于政治上的考虑，与传教士对这一案件的宗教和法律层面的关注有着明显的区别。

由于传教士借助于张道台的力量，栅子村的反基督教势力便不能继续掌握主动权控制局面了。为了应对英国传教士对此次事件的干预，他们很快便采取了好几个新的策略。第一个策略就是阻止涂亚灶继续向县衙提供证据。涂娘连等反基督教势力可能对涂亚灶的妻子和哥哥采取了贿赂和威胁手段。因为在涂亚灶递交了诉状之后，他的妻子和孩子曾前来县城找他，但是在离开县城之后，涂亚灶一家却莫名其妙地失踪了，从此音讯全无。[3] 反基督教势力所采取的第二个策略，就是阻止衙役到栅子村进行案件调查。他们似乎与八万墟的头面人物有着密切关系，因为衙役来到八万墟之后，试图将此次杀人事件中受伤的基督徒彭永兴带走，以便在法庭上提供证据。然而，八万墟的头面人物却极力反对并阻止衙役带走彭永兴。因为遇到阻力，衙役最后放弃了在八万墟的调查，转而来到了栅子村。但是在栅子村，衙役们遇到了同样的问题。村民们拒绝就涂立存的死提供任何证据，也不愿说出涂立存的尸体存放在哪里。最终，

---

① 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/978，代理领事威格里通信之5，1879年3月29日，中文附件，第5号，第125页。

② 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/978，代理领事威格里通信之5，1879年3月29日，中文附件，第3和第4号，第117～118页。

③ 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第1系列，档案第42A盒，第2号文件，汲约翰致马瑟逊的信，1878年5月31日。



衙役们只找到了涂立存的大哥涂朱贵，并将他带去县城交差。[1]

反基督教团体在采用上述两个策略阻止官方的调查的同时，他们又采取了另一策略，就是在法庭上提供完全相反的证据。他们故意允许衙役将涂朱贵带到县城，因为他们已经指示涂朱贵要将两封反诉的诉状呈递给陆丰县令。其中第一封呈递日期不明，但是第二封的呈递日期是1878年6月3日。[2] 涂朱贵提交反诉诉状，是为了反驳涂亚灶在先前的诉状中对涂娘连的指控。在第一封诉状中，涂朱贵请求县衙官员撤销对此次杀人事件的调查，以便被涂亚灶指控为杀人主凶的涂娘连免遭法律的制裁。至于此次冲突事件的原因，涂朱贵则称他的小弟涂立存是罪有应得。他将涂立存描述成一个“孽弟”，这个“孽弟”要求彭永兴、黄法宝、彭亚金以及其他所有来自外村的长老会信徒，于1878年3月将属于涂氏族产的房舍改建成基督教堂。涂立存在村里建立教堂的时候，完全无视村民的反对意见，因而招致杀身之祸。涂朱贵意在指出，就算涂立存还没有被杀，他也必须为他所引起的这场冲突负全责。涂朱贵认同中国官方反教士绅惯用的观点，认为基督教是一种“邪教”。他说，作为一名良民，他不能容忍任何形式的邪教和恶行在栅子村出现。在他的判断中，栅子村民反对和打击长老会信徒的做法是一种正义之举。他同时还承认，他曾要求他的侄子涂娘连以及邻居陈石骞奉劝涂立存放弃修建教堂的计划，但涂立存执迷不悟。涂朱贵的证词想要表达的意思是，在栅子村事件中，涂娘连并不是案件的主凶，也没必要为涂立存的死负责。至于涂立存的死亡，涂朱贵则称他的弟弟涂立存是在5月初死于疾病，之后很快被埋葬。同时，他认为这种病是因为涂立存信奉基督教而遭到天谴。他进一步声称，在得知

① 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/978，代理领事威格里通信之5，1879年3月29日，中文附件，第12号，第131页。

② 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/978，代理领事威格里通信之5，1879年3月29日，中文附件，第4和第7号，第119、122～123页。

涂立存的死讯之后，彭永兴意识到自己无力完成教堂的建设计划，并且对涂娘连和陈石骞满怀怨愤。为了报复非基督徒村民，彭永兴唆使涂亚灶向县衙递交了一封由伪证拼凑的诉状。涂朱贵称他的二弟涂亚灶是一个单纯无知的“无志之人”，不能分辨是非，完全受彭永兴的操控。涂朱贵最后总结说，作为涂立存的大哥，如果涂立存是被人杀害的，他肯定早已经申官报案。[①] 在第二封诉状中，涂朱贵则称涂立存是自杀而亡，因为他在保护教产失败之后已经在基督徒中丢尽了颜面，因为愧疚之极而自杀。[②] 此次的陈述与上一封诉状中关于涂立存死于疾病的说法又大相径庭。

涂朱贵所递交的反诉诉状，很明显是针对涂亚灶的诉状而做的辩驳，并力图为涂娘连和陈石骞开脱。也就是说，涂朱贵毫无疑问是站在反基督教的一边。这两封前后矛盾的诉状为我们展示了这样一种可能——涂朱贵是在反基督教势力的胁迫之下提供相反的证据的。如果真的是反基督教势力在导演这场戏剧，那么在涂朱贵提交反诉诉状之前，其二弟涂亚灶一家恰好从县城失踪也就绝非偶然了。如果这个推理是正确的，那么对于涂朱贵来说，为杀害他胞弟的凶手辩护其实是一场非常痛苦的经历。

长老会传教士得知涂朱贵递交反诉诉状后，感到非常震惊。与此同时，民间有谣言称，栅子村的反基督教势力已经与其相邻的吉水村和灵殊村反教势力一起，在八万墟南部形成了反对基督教的联盟。由于当地政府官员并没有立即澄清谣言，传教士认为张县令和他的同僚们根本没有控制局面的能力。于是，传教士再次请求汕头地区的英国领事威格里督促张道台向县衙官员施压。然而，不像前任领事坚佐治，威格里并不是一个视传教事业为首务的人，因此他

① 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/978，代理领事威格里通信之5，1879年3月29日，中文附件，第4号，第119页。

② 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/978，代理领事威格里通信之5，1879年3月29日，中文附件，第7号，第122～123页。



拒绝了督促张道台干涉此次杀人事件处理的请求。他主要关心的问题是与潮州府的官员保持良好的工作关系，以便推动英帝国在当地的商业活动，保护英国的经济利益。在19世纪70年代后期，英国与当地的各种商贸往来颇为密切，这从英国控制汕头与东南亚地区的苦力贸易中可见一斑。[①] 领事威格里不愿为了长老会传教士的利益而与潮州府官方闹出不愉快。在1878年6月5日与英国长老会传教组织总部的马瑟逊的通信中，英国长老会传教组织秘书玛坚绣曾抱怨领事威格里没有很好地保护长老会的利益。[②] 因为威格里的中立态度，长老会传教士不得不直接与当地的陆丰县官员交涉。因此，玛坚绣和汲约翰启程前往陆丰县城，去为反驳涂朱贵的反诉搜集证据。

当玛坚绣和汲约翰来到陆丰县城的时候，张县令恰好已经离开陆丰，传教士对此颇有怨言。在意识到他们已经不能依靠张县令来解决此次事件之后，传教士请求候补通判郑汝廉派遣官员前去栅子村再做一次调查。[③] 他们同时安排那七名受到袭击的基督徒来到县衙，呈递一份联名诉状。[④] 在这份联名诉状中，关于涂立存被杀的问题，七名基督徒在陈述上多多少少重复了涂亚灶的诉状中的措辞。[⑤] 二者唯一的区别是，这七名基督徒在诉状中提到了一宗发生在涂立存被杀之前的教会财产纠纷案，这宗财产纠纷发生的时间是1878年

① 高克：《1843～1943年间英国驻华的大使和领事官员》，第206页。

② 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第1系列，档案第42A盒，第2号文件，玛坚绣致马瑟逊的信，1878年6月5日。

③ 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第1系列，档案第42A盒，第2号文件，玛坚绣致马瑟逊的信，1878年6月27日。

④ 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第1系列，档案第42A盒，第2号文件，玛坚绣致马瑟逊的信，1878年6月27日，第7页。

⑤ 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/978，代理领事威格里通信之5，1879年3月29日，中文附件，第11号，第129～130页。

2月，是观炬村长老会信徒萧亚清和他的宗族长老之间的一次冲突。将涂立存的被杀与此次财产纠纷事件联系在一起，主要是为了将责任归咎于张县令。因为张县令未能很好地处理观炬村的财产纠纷事件，从而使反基督教势力误以为反对基督徒的暴力行为不会受到官方的惩处。因此，张县令至少应该为未能约束他所管辖的县境内的反基督教事件承担一定的责任。迫于来自传教士方面的压力，候补通判郑汝廉在对此次事件的调查方面不敢怠慢。

在这里，我们有必要就传教士与县衙官员之间的相互关系做一点简单的分析。尽管缺乏来自英国领事的外交支持，玛坚绣和汲约翰在关键时刻还是直接去与当地官员交涉。传教士相信，这种做法是与牧师作为福音传播者和社会秩序维护者的传统角色相一致的。这也说明了为什么玛坚绣和汲约翰在为涂立存一家主持公道和正义方面会如此的坚持不懈。

在分析县府两级官员对涂立存事件的调查情况的过程中，首先有必要弄清楚候补通判郑汝廉和张县令是根据《大清律例》中的哪一条款处理此事的，以及他们从分歧颇多的证据和证词中得出了什么样的结论。首先，让我们来具体看看中国官员在庭审过程中用来指称凶杀案的一些特定的措辞和术语。传教士将此次事件称做一起宗教迫害案，然而中国官方则视其为一场“命案”，并用相应的《大清律例》条款进行处理。在整个调查过程中，官方都称基督徒为“教民”。按照惯例，“教民”一词是指被西方传教士纳入教会系统的所有天主教教徒和基督教教徒。“教民”可以免交地方上传统的祭祀等费用，但同时也丧失了参加科举考试的权利。除了被排斥在儒家政治主流之外，“教民”还受到轻视，被主流社会看做是一种潜在的违法犯罪力量，是一个不安分的群体。与那些良民和平民相比，“教民”在县衙的法庭上也会受到不同的待遇。调查栅子村案件的官员称基督徒为“教民”，就意味着官方早已带着偏见来处理这宗杀人事件。



在接到涂亚灶于1878年5月23日呈递的诉状之后，张县令首先采取的行动是调查此项诉讼是否真实可信。首先引起他注意的，是族中的财产纠纷。据张县令推测，引起暴力事件并导致涂立存死亡的原因，并不在于涂立存加入基督教长老会，而在于他决定拿自己的房舍修建教堂。其言外之意是，如果涂立存还活着，他仍应为此次暴力冲突负主要责任。就在张县令准备传唤涂亚灶进行进一步问讯的时候，涂亚灶却已经离开了县城。因为无法找涂亚灶问话，张县令先草就了一份报告，前往府衙呈递给张道台。在读完这份报告之后，张道台做出了这样的批示：此次命案源于财产纷争。[①] 接下来就要对教堂的合法地位做一个调查，如果能够查出涂立存是在未经村民同意的情况下，将房产转卖给了长老会传教士，那么根据村里的常规，很明显是涂立存犯了错误。

涂朱贵呈递的反诉诉状使调查工作进一步复杂化，因为关于涂立存的死因出现了三个大相径庭的版本：涂亚灶指认涂娘连为杀害涂立存的主凶，涂朱贵则先称涂立存死于疾病，后来又改称是死于自杀。[②] 当候补通判郑汝廉前来县城进行调查的时候，他被告知涂亚灶和涂朱贵两人在诉状中就涂立存的死存在完全不同的陈述。对此，候补通判郑汝廉的意见与张县令一致，他也认为争端的起因是房产出售造成的意见分歧。在中国官员看来，涂立存的死因和房产的归属问题是该案件中需要调查的关键所在，而确定涂立存死因的唯一方法，就是开棺验尸；至于该教堂的合法性问题，县衙官员不得不去找基督徒求证，以便获得更多证据。[③]

---

① 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/978，代理领事威格里通信之5，1879年3月29日，中文附件，第7号，第122～123页。

② 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/978，代理领事威格里通信之5，1879年3月29日，中文附件，第10号，第127～128页。

③ 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/978，代理领事威格里通信之5，1879年3月29日，中文附件，第13号，第119、133～135页。

在收到基督徒的联名诉状之后，候补通判郑汝廉立即传唤基督徒到庭做进一步说明。这几名基督徒当场回顾了当时栅子村教堂筹建、开放时的经过。他们说，1878 年 3 月，涂立存曾邀请他们几人到涂家进行宗教礼拜活动，但是他们的活动被栅子村的非基督徒所阻止，并被要求离开栅子村。之后他们也没有再要求回到栅子村。然而一名名叫涂鸡春的栅子村人则希望在栅子村开设教堂，以便他自己能被涂立存雇来看守教堂，从而每月获得一些酬劳。之后，涂鸡春通知这些基督徒去涂立存家，并声称涂立存已经获得非基督徒村民的同意。5 月 9 日，基督徒前往涂立存家举办宗教礼拜活动，在礼拜过程中，一些村民闯入了教堂，破坏了此次活动。此后，他们几名来自外村的基督徒很快离开了栅子村，至于后来涂立存那里发生了什么事，他们则一无所知。

基督徒所提供的信息后来被证明是此次案件调查的一个重要转折点，他们的证词与涂亚灶诉状中的陈述存在多处矛盾。就教堂的设立而言，涂立存和涂鸡春在栅子村开办教堂的背后似乎潜藏着一种强烈的经济动因。这一证据证实了此次纠纷背后的财产因素，淡化了传教士所宣称的涂立存仅仅是因为个人信仰而遭杀害的宗教原因。毫无疑问，这几名基督徒还证实了一个非常重要的信息，那就是他们开始在栅子村参加宗教礼拜活动是在 1878 年 3 月，而不是 5 月。这又驳倒了涂朱贵的诉状中所指出的关于涂娘连等人曾于 1878 年 5 月阻止基督徒想在栅子村开办教堂的说法。这就表明，早在栅子堂建立和开放之初，反基督教势力就已经因为基督教力量的出现而感到威胁，并且密谋杀害涂立存。对于传教士而言，若要赢得这场官司，就必须证实教堂是涂立存自己的私人财产，并且此次暴力事件是由村里的反基督教村民所策动的。

在询问了几名与事件相关的基督徒之后，郑汝廉确定了之前已经形成的判断，认为暴力事件是因财产纠纷而起的。就教堂的合法地位问题，他也做出了最后的判断：教堂是涂立存的私人财产，因



而既不是外国传教士的财产，也不是长老会信徒群体的公共财产。然而，他并没有清楚地表明涂立存将自己的房舍改建为长老会教堂的做法，是否违反了《大清律例》中关于基督教会购置教产的规定。他可能是想等到开棺验尸的结果出来之后，再决定涂立存是否要为此次暴力事件承担一定的责任。因而他立即派衙役将栅子村负责治安的陈石骞以及杀人嫌疑犯带过来进行审讯。

在审讯过程中，候补通判郑汝廉和张县令威胁陈石骞，声称要对他进行严刑逼供，迫于这种威胁，陈石骞最终将涂立存的埋葬地供了出来。之后，张县令派衙役和专业的验尸官检查了涂立存的尸体。1878 年 6 月 25 日，在涂立存被杀近一个月之后，衙役最终找到了涂立存的尸体，在经过细心的检查之后，验尸官得出的结论是涂立存死于严重的人身伤害。在此次调查过程中，有一些自称是“基督徒”的无名人士来到栅子村，声称只要非基督徒对涂立存的家属进行相应的补偿，并且加入教会，传教士就不再追究此事。[①]这一节外生枝的事件，又进一步使调查工作复杂化。在回到县衙之后，衙役就此次调查的结果及与所谓的“基督徒”的简短交涉情况，向候补通判郑汝廉和张县令作了汇报。事后得知，那些所谓的“基督徒”是反基督教势力为阻止官方调查而花钱雇来的。

在庭审的最后阶段，候补通判郑汝廉和张县令得出结论，认为涂立存是被反教势力杀害的。至于原因，他们依然延续最初的判决，即起因于财产纠纷。他们拘留了杀人嫌疑犯，以便做进一步审讯。但是他们并没有逮捕被认为是杀人主谋的涂娘连。此外，在考虑了传教士的五项要求之后，出于种种原因，官员们认为这些要求太过苛刻。首先，《大清律例》中并没有关于必须对命案受害者进行经济补偿和安抚的规定。另外，栅子村是一个贫困小村，村民也

① 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/978，代理领事威格里通信之 5，1879 年 3 月 29 日，中文附件，第 16 号，第 138～139 页。

没有对涂立存的家人进行经济补偿的能力。其次，涂立存将自己的房产改建为教堂的做法本身违反了规矩，而正是此举激怒了非基督徒，涂立存自己也应为此受到谴责。再次，引起纠纷的这份房产应该归还给涂氏家族，而不是当地长老会信徒，因为该房产本来就是涂立存的私人财产。[1] 基于这些判断，候补通判郑汝廉和张县令共同起草了一份报告，联名呈递给了潮州府张道台，以此作为最后的结案。在看完这份报告之后，张道台对这样的裁决并无异议。他进一步指出，涂立存在栅子村开建基督教堂，这已经属于违法行为，因此应该对此次暴力事件负一定的责任。通过对张道台判词的认真分析，可以得出这样一个客观事实：在这场法律论战中，既没有彻底的赢家，也没有绝对的输家。尽管在传教士的努力下，杀人嫌疑犯最终被绳之以法，涂立存的死因也有了一个公正的说法，但是他们还是未能说服中国官方将此次事件定性为一起宗教迫害事件，也没有达到让反教势力给涂立存家人以一定的赔偿的目的。就反基督教势力而言，虽然他们中的一些成员被官方逮捕入狱，但是主凶涂娘连等人依然逍遥法外，还成功地阻止了基督教长老会在栅子村的势力。

在得知最后的判决结果之后，传教士深知自己已经被击败，这样的判决给他们的感觉是，候补通判郑汝廉和张县令在整个判决过程中所起的作用微不足道，因为他们的判决并不公正合理。此后，传教士继续搜罗了一系列证据去反驳官方的判决。首先，传教士否认了某些所谓的“基督徒”蓄意阻碍衙役在栅子村的调查工作的指控。他们辩解说，事实是反基督教势力雇用了几个唯利是图的人冒充基督徒，阻碍了调查工作的开展。[2] 其次，传教士又对教堂的

---

① 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/978，代理领事威格里通信之5，1879年3月29日，中文附件，第16号，第139页。

② 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/978，代理领事威格里通信之5，1879年3月29日，中文附件，第18号，第143页。



合法性作了进一步澄清。他们同意官方关于教堂属于涂立存私人财产的判决，但传教士又同时指出，在清政府与西方国家签订的条约中，关于基督教教会财产归属和所有权的问题并没有明确的规定。因为条约中既没有关于禁止中国基督徒将私人财产转化为教会财产的规定，也没有禁止基督徒在其所在村庄修建教堂的规定，因此中国官方仅仅通过财产所有权问题而做出的判决是一种误判。再次，传教士澄清了教堂开放时间和涂立存被杀的日期。表明自1878年3月起，涂立存已经将他的房产改建成教堂，并且在受到袭击之前已经先后举办过三四次宗教聚会。涂立存死于1878年5月19日，也就是礼拜堂开放一个月之后。换句话说，涂立存是在将自己的房舍改建成教堂之后，才遭人杀害的。

此外，传教士强调，涂立存从未因财产问题而与其非基督徒邻居或者亲属发生过冲突，其中包括其侄子涂娘连。如果他曾卷入财产纷争，那么教堂的开放就不太可能。基于此，传教士强烈地争辩说，涂立存是因为个人信仰而遭到了敌对者的杀害。与此密切相关的，是中国官方的判决中关于涂立存需要承担责任的问题。在传教士看来，涂立存是此次反基督教事件的受害者，他是清白无辜的，不应该为栅子村这次暴力事件担负任何责任。唯一应该受到处罚的是涂娘连领导下的反基督教势力，因为他们最先挑起了暴力冲突，而且还杀了人。[①] 传教士试图要为涂立存恢复名誉，同时将凶手绳之以法。但是毫无疑问的是，地方官员并不认同传教士的观点。

在此次事件的调查过程中，海丰和陆丰两县境内普遍弥漫着一种反基督教情绪。张道台、候补通判郑汝廉以及张县令等地方官员所关心的主要问题是当地的社会秩序以及他们自己的仕途。很显

① 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/978，代理领事威格里通信之5，1879年3月29日，中文附件，第12号，第131~132页。

然，他们陷入了一种进退两难的尴尬之中，犹豫不定在忠于职守、按照条约规定保护基督教徒利益与安抚广大非基督徒的情绪之间，他们最终选择了一种折中的做法：一方面惩处了涂娘连的几个追随者，另一方面则指责涂立存挑起了事端。这样的决定一旦形成，他们就不太可能再去改变最初的判决，并做出一种完全支持基督徒的解决方案。

除了搜集一些反驳性证据进行进一步申诉之外，传教士还积极考虑通过外交途径扭转中国官方已经做出的判决。玛坚绣和汲约翰意识到，如果没有英国领事的全力支持，他们就无法使张道台改变既定的判决。对于长老会传教士而言，这次法律较量是一场关系到自己的生死存亡的搏斗。如果他们不能扭转这次判决，那么他们就要面临针对长老会传教事业的更多迫害，而已经入教的信徒也可能因为教会保护信徒不力而出现离心倾向。多数传教士都力求外交手段介入到此次反基督教暴力事件中，他们认为传教事业的需要是一个再也正当不过的理由。然而，领事威格里并不太愿意为长老会传教士的利益作辩护，他的中立态度也遭到了长老会传教士的诸多批评。[①] 玛坚绣更是认为，传教士一方在此次事件中的失利，主要原因要归结于威格里没有向张道台施加外交压力。[②] 玛坚绣与威格里之间的意见分歧表明，长老会传教团与英国领事在具体事务上存在着不可调和的矛盾。

事实上，威格里的中立态度还是起到了非常重要的作用。至少他从张道台那里得到了这样的承诺：如果县令不能在数周之内逮捕

① 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/634，代理领事威格里回复玛坚绣的信，1878 年 7 月 18 日，第 60 页。

② 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第 1 系列，档案第 42A 盒，第 2 号文件，玛坚绣致马瑟逊的信，1878 年 7 月 26 日；英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/634，玛坚绣致代理领事威格里的信，1878 年 7 月 19 日，第 61 页。



杀人主谋涂娘连，根据《大清律例》的规定，县令就要因为失职而受到惩罚。[①] 1878 年 10 月底，陆丰县的张县令就被另外一名新来的县令所替代。由于缺乏资料依据，我们并不能清楚地知道张县令是否是因为没有逮捕涂娘连而被撤职。新县令上任之后，传教士方面打算旧事重提，玛坚绣还与新县令进行过一次会谈，但还是未能说服新县令对此案进行重新调查。[②]

张县令被撤表明省、县两级官员之间存在着紧张关系，而这种紧张关系对官方最终的调查和审判结果有着至关重要的影响。通常情况下，这种紧张关系会将教案等地方冲突转变成官僚体系内部的政治斗争。这种紧张关系在 19 世纪 70 年代后期刘坤一任两广总督期间尤为严重。在其任内（1875～1879），刘坤一强化了省府对州县权力的控制，并针对外国传教士的活动而制定了严格的政策。[③] 比如在 1877 年初，总督刘坤一就曾因为一名意大利天主教传教士没有携带有效的护照并在内地获得私人财产，而将其从惠州府归善县境内驱逐出境。[④] 在这种政治氛围中，张道台认为栅子村杀人事件是强化刘坤一所进行的改革的重要时机。因而在接到领事威格里关于杀人事件的第一份交涉函之后，张道台就派出了候补通判前去调查此事，同时检查陆丰县官员的职权效能。在调查结束之后，张道台可能是以归善县的天主教财产纠纷事件为先例，对涂立存未经

---

① 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/978，代理领事威格里通信之 5，1879 年 3 月 29 日，中文附件，第 20 号，第 144 页。

② 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/634，代理领事威格里通信之 7，1879 年 4 月 24 日，中文附件，第 11 号，玛坚绣牧师发表在双月刊《中国的福音》（*The Gospel in China*）中日记的摘录，第 102～105 页。

③ 王玉棠：《刘坤一评传》（*A Critical Study of Liu Kunyi*），暨南大学出版社，1990，第 22～23、123～129 页。

④ 《教务教案档》，第 3 辑，第 3 卷，第 1688～1691 页，文件号第 1181 号，《刘坤一关于贵山土地争论事件的报告》（A Report by Liu Kunyi Concerning a Case of Land Dispute in Guishan），1878 年 4 月 12 日。

民众许可而擅自开办教堂的做法进行了谴责。1879 年 9 月初，刘坤一提拔张道台，任命他担任广东按察使。[①] 客观地说，张道台巧妙地拿此次杀人案件为自己的仕途铺路，从而成为最后的赢家。这种普遍的政治氛围和省内官僚体系的角力，对反基督教暴力事件在地方上的解决的确有着一定的影响。

至于栅子村教案的最终结果，应该通过该事件对长老会传教士和中国基督徒所产生的影响去衡量。此次杀人事件使长老会在陆丰县境的活动倒退了一大步，因为传教士未能在县衙的审判中为涂立存主持公道。看到已经无法扭转官方做出的判决，传教士曾于 1879 年初求助于身在北京的英国公使威妥玛（Thomas Wade），但是威妥玛同样无意于利用外交手段维护长老会的利益。[②] 尽管意志坚决并且付出了不少努力，但是传教士最终还是没有从汕头和北京得到英国外交方面的支持。

对于八万墟的长老会信徒而言，栅子村教案却对教会的发展产生了意想不到的推动效果。因为杀人事件不但没有使其他的信徒离开教会，反而增强了每一个信徒的宗教虔诚、提升了信徒内部的凝聚力。1879 年 4 月，玛坚绣为一年前的栅子村教案中遭反教势力殴打的彭永兴施洗，玛坚绣非常欣喜地看到，彭永兴和其他一些信徒都只将栅子教案看做是一个小插曲，看做是对他们信仰的一次考验，并且坚守着他们的信仰。据玛坚绣的记载，这些信徒不仅结成一体共同经历磨难，而且还坚信超验的上帝会把他们从迫害中解救出来。他们将这次磨难合理地解释为对他们的一次信仰检验，是他们证明自己的信仰决心和勇气的机会。[③] 具有讽刺意味的是，事实

---

① 《清实录广东史料》第 6 卷，第 23 页。

② 《汲约翰牧师私人书信》，汲约翰致伊莎贝拉·吉普森的信，1879 年 3 月 11 日。

③ 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/634，代理领事威格里通信之 7，1879 年 4 月 24 日，中文附件，第 11 号；《汲约翰牧师私人书信》，汲约翰致伊莎贝拉的信，1878 年 12 月 19 日。



证明那些分散于陆丰其他地区、没有经历此次打击的信徒，在信仰忠诚度上还不如八万墟的信徒。在整个19世纪80年代，陆丰地区的许多信徒都抱着相对消极的态度，他们被栅子村的杀人事件所震慑，同时对传教士的保护能力失去了信心。其中有些人也不再按照惯例来参加教会活动，赌博、吸食鸦片、烧香拜神等与基督教信仰相悖的行为又被他们重新拾起。[①] 1884年中法战争期间爆发的针对海丰县公平墟基督徒的暴力事件使局面变得更加糟糕。在此次暴力冲突中，当地基督徒不是转向长老会传教士寻求帮助，而是自己拿起了武器，并与他们的非基督徒邻居并肩战斗，共同反抗外来的侵略者。[②] 尽管这种敌对状况随着中法战争的结束而终止，但是许多信徒开始脱离长老会。这种令传教士万分沮丧的情况持续了很多年。在此期间值得一提的是，1891年，也就是涂立存被杀13年之后，锲而不舍的传教士最终设法使当地官方将涂娘连缉捕入狱，并且重新开放了八万墟教堂。[③]

总之，涂立存归信基督教并且在栅子村建立教堂的举动，正是导致他被杀害的原因，其中既有宗教信仰的原因，更有乡村政治内部的权力纷争。涂立存的做法激起了非基督徒邻居的强烈反对和质疑，因为非基督徒认为涂立存想以基督教会为政治平台，使他自己成为当地的基督徒的领袖，对非基督徒势力构成了威胁。显然，涂立存将基督教带进栅子村之后，打破了原有的乡村政治权力平衡。涂娘连等人显然并不关心涂立存的个人信仰自由，对他们而言，长

① 《汲约翰牧师私人书信》，汲约翰致伊莎贝拉的信，1885年1月3日。

② 《汕头的迫害：来自玛坚绣的书信》（Persecution at Swatow: Letter by Hur L. Mackenzie），收录在宣道会上海和汉口会委员会（The Shanghai and Hankow Committees of the Evangelical Alliance）编《中国迫害基督教备忘录》（*Memorandum on the Persecution of Christians in China*），上海，美国长老会传教出版社，1885，第29～32页。

③ 胡德：《未完成的使命？英国长老会在华南岭东的传教史》，第372、174页。

老会的出现就是对他们的权力基础及领导地位的威胁，因此他们必须将以涂立存为首的教会力量清除出村子，只不过他们采取了斩草除根的极端做法。在这样的政治氛围中，涂立存以及作为后台保护伞的传教士是不可能赢得对抗胜利的。

传统的观点认为，传教士利用中外条约赋予的权利保护当地基督徒免受迫害的做法是其传教运动中经常的和主要的策略，并对这种做法抱持绝对的批评态度。上述栅子村这个案例可以说是对这种说法的一种反驳。尽管中外条约中有关传教方面的规定的确为基督教传教士提供了方便和保护，但是这种方便和保护并不是全方位的和绝对有效的，因而并不能总是保证传教士在地方矛盾冲突和诉讼中赢得胜利。栅子村教案正好表明，中外条约的规定并不一定总是有利于传教士一方，因为在地方层面的诉讼和争辩中，双方都在普遍地使用各种策略，存在着多种变数。在官方调查过程中，外来的政治压力和官僚体系内部的权力斗争等，都直接影响到县衙的调查审判结果，而这一点恰恰是玛坚绣和汲约翰所不能预料和理解的。在19世纪晚期，类似于栅子村教案的反基督教暴力事件可谓不计其数，而且都极其复杂。在下一章，我们将详细论述另一起发生于古溪村的基督教内部的派系斗争事件。

第七章

天主教徒与基督教徒之间的争执

哪里有天主（Lord of Heaven）的教导，哪里就没有耶稣（Jesus）的教导！（意即：天主教与基督教势不两立——译者注。）

——陈阿明（1896）

陈阿明对浸信会的警告，表明潮阳县古溪教案中天主教与基督教两派冲突激烈、水火不容。本章的目的就是尝试探讨古溪村基督教浸信会和天主教之间的一系列械斗事件。早在美国浸信会和法国天主教传教士到来之前，古溪村李氏宗族内部的支派之间早就存在着极度紧张的敌对关系。[①] 在浸信会和天主教传教士到来之后，这两家教会也开始卷入了这种由来已久的宗族内部纷争。在古溪教案中，李氏宗族的北畔人依附了美国浸信会传教士，而李氏宗族的南畔人则加入了法国天主教会。这两个敌对的宗族支派，无所不用其极地利用美国和法国传教士的资源，用于相互间激烈的权力争夺之战。这一教案的重要意义，在于它不仅指出了两个相互竞争、对抗的基督教组织在同一地域的对阵，而且还阐释了属于同一个宗族的两个支系，如何因为早先就已存在的派系对抗而各自整体归信于同样早已存在分歧的两个基督教宗派。当相互敌对的

① 参见《李氏五岭员先录祖派下子孙花名册》（*Lists of Descendants of the Li Lineage in Wu Mountain Range*），未出版手抄本，1996 年 12 月 30 日，第 37 页。

信徒要求美法传教士介入当地宗族的内部纠纷时，他们都有各自的野心。显然，这种政治野心与传教士们的宗教关切存在很大的区别（见图 7－1）。

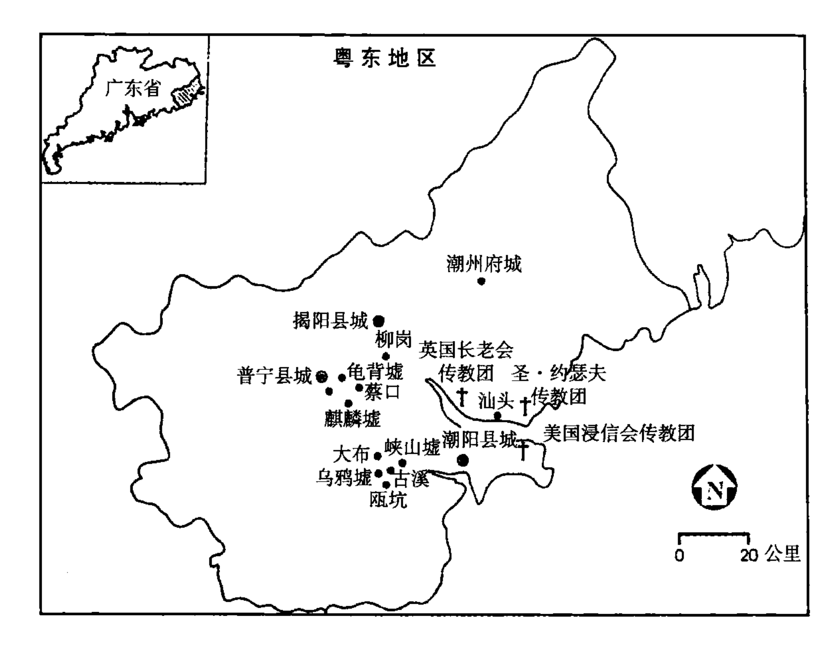


图 7－1　广东东北部地形图

通过对古溪村基督教和天主教两大宗派以及宗族内部两个支派之间复杂的双重冲突的分析考察，本章将要解答三个问题：（1）基督教和天主教两者的对抗是如何加剧李氏宗族内部的矛盾的？（2）古溪村的基督教浸信会信徒和天主教信徒之间，又是如何利用两个传教团之间的宗派矛盾而相互斗争的？（3）美国浸信会和法国天主教会究竟能够在多大程度上掌控各自的信徒？本章将首先对 19 世纪晚期古溪村的社会环境做一个描述；其次分析、论述浸信会和天主教会在传教过程中，如何将宗族内部的矛盾转化为基督教宗派之间的暴力冲突的问题；最后，将讨论在这两个宗派之



间的械斗冲突中，不同的参与者分别采取了什么样的斗争策略来寻求自己的利益和优势。

古溪村位于练江流域下游，在潮阳县城西南 15 公里、汕头市西南 45 公里处。该村外有寨墙围绕，还有小河环抱。南宋年间（1127 ~ 1279）建村时，最早居住在此的村民们因为缺乏水源而开凿溪道，后人为纪念其祖先的功绩，遂取名为苦溪，后雅称古溪。[①] 古溪村周边是一个富产稻米的农业区，被誉为全县农业的中心地带。每年在丰收之后，村民们载着稻米和其他经济作物前往峡山和乌鸦两个墟市出售。对于古溪村民来说，这两个墟市也是他们的经济和政治活动的中心。[②] 峡山墟是一个每日开放的集市，稻米和经济作物就从这里用船只运输到练江流域的其他地方。乌鸦墟则是每月只开放三天，分别是农历初一、初四和初七。该墟设有管理地方事务的地保，该地保也是一名当地商人，而不是科举考试出身的文人。[③] 峡山墟则设有巡检，作为文职官员，需要担负更多的治安责任。与之相比，乌鸦墟的地保所拥有的能够用来支配地方事务的政治和军事资源就有限得多。在古溪村发生教案期间，美国浸信会和法国天主教传教士都曾因为乌鸦墟的地保未能有效恢复当地的法律和社会秩序，而对他进行严厉指责。

在近代，古溪村居民包括蔡、郭、李、姚和郑几个姓氏的宗族。田野调查资料显示，蔡姓是李氏宗族的佃农，在 20 世纪初仍然只能居住在古溪村的寨墙之外，并且依然在为李氏宗族做劳力。[④] 在晚清时期，只有郭、李、姚和郑四个宗族住在古溪村。这

---

① 《潮汕百科全书》，第 325 页；《广东省潮阳市地名志》，第 164 ~ 165 页。

② 《潮阳县志》，第 41 ~ 47 页。

③ 耶士摩：《针对美国浸信会古溪堂的暴行》（Outrages on the American Baptist Mission at Kho-Knoi），《传教杂志》，第 27 卷，1896 年第 8 期，第 371 ~ 372 页。

④ 郭豫强，广东省汕头市人，笔者访谈于 1997 年 1 月 7 日；李松森，广东省潮阳市古溪村人，笔者访谈于 1997 年 1 月 5 日。

一发现可以从 1896 年 3 月乌鸦墟地保的一段论述中得到证实，他说："（光绪二十二年）农历二月初一，在古溪村，来自四个不同宗族的村民们团结一致，不服从当地官员的管制，也不畏惧西方人（此处指美国浸信会传教士）。"① 据浸信会传教士耶士摩的估计，在 1896 年的械斗事件爆发之前，整个古溪村大约有 1500 名居民。② 这些居民大多数属于李氏和姚氏宗族，古溪村的居住人口非常稠密。

古溪村建有寨墙，因此在地理上被分割为寨内和寨外两个部分。李氏和姚氏宗族在传统上都是烧香拜佛的，寨内的大部分地区被这两个宗族所占据，李氏宗祠位于寨内的东部，姚氏宗祠则位于寨内的西南部，两个宗族成员的房屋都围绕着各自的宗祠而建。根据 20 世纪中期的调查，古溪村人口有 2000 多人，分为四股（一股约有 500 人），姚、郑、郭合为一股，李氏有三股。李氏宗族内部，又按照个别宗族支系的聚居点而分为南北两畔，南畔占李氏宗族人口的 5/6，村民称为"两股半"，为族内势力较强的支系（强房）；北畔仅占李氏宗族人口的 1/6，村民称为"半股"，为族内势力较弱的支系（弱房）。人丁单薄的北畔人经常被人多势众的南畔人欺负。19 世纪后半期，北畔的弱房和南畔的强房分别加入了基督教浸信会和天主教会。因此，浸信会信徒占据了寨内的北部地区，而天主教信徒则主要居住于寨内南部和东南部地区（见图 7-2）。

---

① 耶士摩：《针对美国浸信会古溪堂的暴行》，《传教杂志》1896 年第 8 期，第 372 页。

② 戴维斯（Jules Davids）编《美国外交档案：美国与中国》（*American Diplomatic and Public Papers: The United States and China*），系列 3，《1894～1905 年间的中日甲午战争和日俄战争》（*The Sino-Japanese War to the Russo-Japanese War, 1894 - 1905*），第 11 卷，威尔敏顿市，学术资料出版社，1981，第 288 页。

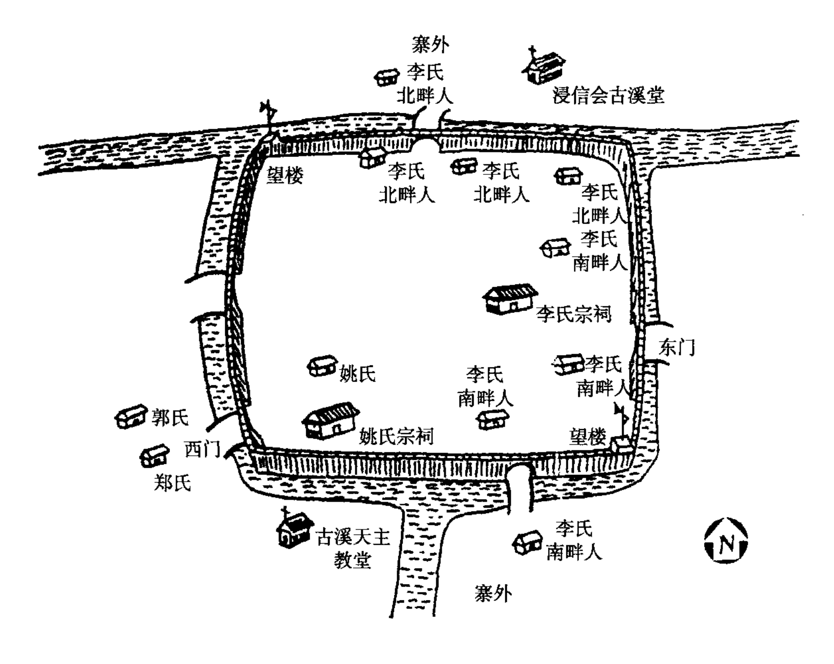


图 7－2　古溪乡

在当地贸易中积累到足够的财富之后，一些基督教浸信会信徒和天主教信徒开始在寨外安家定居。浸信会信徒越过寨墙、跨过小河向村子北面扩展，而天主教徒则向寨外的东部和南部地区扩展。随后，浸信会教堂和天主教堂也在这些寨外信徒居住的地区建立起来。其中郭、郑两姓总共不足 50 户，作为后来迁入此地的居民（大约是 19 世纪早期来到这里），他们主要居住在寨墙西门外的地区。和寨内那些没有归信基督教或天主教的姚氏和部分李氏居民一样，寨外的郭、郑两姓也是传统的烧香拜佛者。①

时至今日，浸信会信徒仍然在寨外北部沿河而居，而天主教信

① 郭豫强，笔者访谈于中国广东省汕头市，1997 年 1 月 6 日。

徒则主要居住在寨内东南部地区以及寨外的东部和南部地区。依照传统旧俗烧香拜佛的主要是姚、郭和郑姓住户，以及寨内的部分李姓族人。[①] 古溪村的社会结构清晰地遵循着地形、宗亲以及宗教信仰的界限而划分。当李氏宗族的北畔弱房和南畔强房分别依附于基督教内的两个不同宗派而开始相互对抗之后，就进一步加深了早已存在的地域和宗族派系之间的矛盾。

在1880年古溪村浸信会教堂建立和开放之前，当地的信徒通常是在大布教堂参加礼拜，大布教堂位于古溪村往西6公里处，是一个比古溪村更大的村庄。[②] 古溪村第一名加入基督教浸信会的人叫李炎，他于1879年受洗，此后他和他的家人开始积极主动地将基督教介绍到古溪村，在大布教堂的支持下，他们于1880年在古溪村建立了自己的教会。[③] 建立教会之后，古溪村浸信会吸引了很多李氏宗族北畔弱房的成员，他们最初是在寨内北部李炎的一个商铺内聚会，后来发展迅速。1895年，耶士摩形容这个尚处在教会发展初级阶段的古溪堂是“一个欣欣向荣的教会”。[④] 古溪村浸信会教堂之所以取得成功，很大程度上是因为传教士在传教过程中对宗族关系的有效利用。

古溪堂的良好发展状况可以从该堂迅速增加的受浸人数中得到印证。1879～1882年，该教会信徒从1名增加到了26名。在这26名受浸信徒中，有男性16名，女性10名。所有这些信徒都属于同

---

① 李官照，笔者访谈于中国广东省汕头市，1998年5月31日；李松森，笔者访谈于中国广东省潮阳市古溪村，1998年3月5日、1998年5月31日。

② 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号74-4，《莱娜活医生已出版的书信》(Norwood's published letter)，1881年10月27日。

③ 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号74-4，《陈庆龄医生已出版的书信》(Clara H. Daniells' published letter)，1881年10月27日。

④ 耶士摩（1824～1909年）和他的儿子小耶士摩（1851～1937年）都曾于19世纪晚期服务于美国浸信会汕头传教团。



一个家庭，其中包括 1879 年第一个在大布教堂受洗的李炎以及他的四个兄弟，还有李炎年长的伯父李孝老及其五个已婚的儿子和儿媳妇，其中所有的男性都是北畔人，而女性则是通过婚姻而进入李家的外村人。李炎及其宗亲家属占据了教会成员的大多数，他们将基督教信仰和自身的宗族身份相结合，加强了北畔人内部的凝聚力和认同感。这种基督教信仰与信徒宗族身份的重叠关系，构成了浸信会古溪堂的基本框架，同时也有力地巩固了教会的社会基础。

这个快速增长的浸信会出现之后，首先遇到的问题就是来自传统的烧香拜佛者的敌视，尤其是南畔李氏强房，更将浸信会力量视为对他们的一种威胁和挑战。尽管美国传教士并没有关于反浸信会暴力事件的报道，但是与烧香拜佛者之间潜在的冲突，始终是浸信会古溪堂领袖李炎和李孝老所忧虑的问题。1881 年，李炎和李孝老试图在寨内买一处土地作修建教堂之用，但是由于寺观偶像崇拜者们的强烈反对，浸信会最终放弃了在寨内建立属于自己的教堂的计划，继续在他们的商铺内聚会。① 1894 年，也就是在第一次购地建堂计划失败十多年之后，他们在寨外北面的一小块土地上建起了一座教堂。新建的教堂是一个一层建筑，耗资 1000 银元，其中一半来自当地信徒的捐献，另一半则由美国浸信会传教士资助。② 因为有传教士的支持和帮助，浸信会信徒就可以不理会烧香拜佛者的反对，而在寨外建立他们自己的活动基地。在这个多种宗教并存的村落，内部冲突通常是因为宗教分歧而起。后来，当天主教进入古溪村以后，这种情况就变得更加复杂（见图 7－3、图 7－4）。

---

① 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号 74－4、《莱娜活医生已出版的书信》，1881 年 10 月 27 日。

② 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号 74－2，目为霖致邓肯的信，1895 年 12 月 12 日。



图 7 - 3　浸信会古溪堂旧堂

天主教之所以传入古溪村，可以说与南畔人和北畔人之间一系列的摩擦事件有关。[①] 那么，为什么属于同一个宗族的两个支系会选择加入不同的基督教宗派呢？这个问题又带出了如下两个非常值得关注的方面：第一，基督教浸信会和天主教这两个基督教宗派是如何卷入李氏宗族的内部矛盾，并且为各自的信徒提供乡村械斗的政治资源的？[②] 第二，这两个基督教宗派各自所具备的干预并左右宗族政治的能力究竟有多大？下面几个关于宗族内部矛盾冲突的案

---

① 汕头市档案馆，《宗教局档案》，案卷号 85/1/83，蔡恺真：《潮阳古溪基督教天主教械斗案》（Feuds between Baptists and Catholics in Kuxi in Chaoyang），1966 年 1 月 17 日，载于《汕头市佛教天主教上层人员所写有关本市佛教、天主教史料》（*Materials Written by Senior Buddhist and Catholic Leaders in Shantou Concerning the History of Buddhism and Catholicism in the City*），第 349 ~ 361 页。

② 蔡恺真：《潮阳古溪基督教天主教械斗案》，第 350 页。



图 7－4　浸信会古溪堂新堂，建于 1946 年

例，将有助于解释基督教宗派与宗族内部冲突之间这种复杂的关系。

第一次冲突是李氏宗族内部北畔人和南畔人之间关于祭祖问题的冲突。冲突原因是李氏族人在究竟供奉哪一位始祖的问题上意见不一。南畔人认为应该供奉“老公”（the Spirit of Old Dad），北畔人则认为应该供奉“老妈”（the Spirit of Old Mom）。自从归信基督教之后，北畔人每当祭祖时都会受到南畔人的冷嘲热讽。因为北畔人已经归信基督教，在崇拜对象上以耶稣替代了“老妈”，而且看到在这场祭祖之争中胜利无望，于是索性不再参加李氏宗族的祭祖活动，也不再捐献祭祀财物。南畔人则将这种行为视为一种抗议，一种对他们领导权威的挑战，因而痛骂北畔信仰基督教的族人丧宗忘祖，不准他们参加祭祖活动之后在宗祠举行的宗族家宴。[①] 值得注意的是，北畔人在归信基督教之初，并没有如传教士所希望的那样立即放弃参加祭祀活动，而是继续保持着与李氏宗祠的密切联系，经常参加祭祖活动。这一现象是对传统上那种关于祭祖活动与基督教教义不能兼容的说法的一个反证。直到此次祭祖时发生争执之后，北畔的基督教浸信会信徒才拒绝参加李氏宗祠举行的祖先崇拜，以抗议南畔人在祭祖礼仪和祭祖活动中的专横行为。

第二次冲突与上述祭祖事件密切相关。这次冲突因古溪村西南部秋风岭山上的松树使用权问题而起。山上的松树是李氏祖宗留下的宗族共同财产，在使用问题上，南北两畔族人早已达成协议、形成惯例，即每隔三年，两畔族人轮番上山砍伐木材、采集松枝。然而，当轮到北畔人上山时，一些南畔族人却置惯例于不顾，强行上山砍取松枝。由于有浸信会传教士的支持，北畔族人对这种行为进行了激烈的抗议，但是南畔人却拒不道歉，也未让步。

第三次冲突直接导致南畔人加入了天主教会。1886 年，郑氏

① 李松森，笔者访谈于中国广东省潮阳市古溪村，1997 年 1 月 5 日。



宗族开始计划在寨内建立他们自己的宗祠，然而李氏宗族认为这一举动会破坏李氏祠堂的风水，因此南畔人发动全体李氏族人前去阻止郑氏的建祠计划，而人少力薄的郑氏宗族则向附近沙陇、深浦等乡的其他郑氏求助，最后将此事闹到了县衙。南畔人认为宗祠风水关系到全族利益，因此要求已经加入基督教浸信会的北畔人共同承担诉讼费用，因为郑氏是他们共同的敌人，但是这一要求却遭到了北畔人的拒绝，因此双方矛盾进一步加剧。

当潮阳县衙役于一个星期天来到古溪村，调查李、郑的宗祠纠纷事件时，北畔人正在教堂举行礼拜。衙役颇为好奇，于是入内观看。为此，美国浸信会传教士批评他们打扰了信徒的礼拜活动，而衙役则立即向传教士道了歉。在南畔人看来，衙役道歉是因为北畔的族人由于加入浸信会而得到了美国传教士的支持和保护，从中看到了加入"洋教"的好处，因此考虑与位于汕头的法国天主教神父接洽。

在当时，南畔人李智业常到他母亲的娘家，也就是他的外祖家所在的惠来县百冷村售卖草药。百冷村是一个天主教村落，李智业就是在那里通过她母亲的亲属，与天主教会建立了联系，并成为一名天主教徒。在加入天主教会之后，李智业要求法国的天主教神父前往古溪村建立一座天主教堂。他还从出生于南畔李氏强房的李奥手中购置了一小块土地，以供法国神父修建教堂之用。[①] 1891 年，天主教堂在古溪村南部建成，1902 年，这里又增建了一处神父的住所（见图 7－5）[②]。

基督教浸信会和天主教传入古溪村的过程表明，宗族内部的冲突与族内两个支系分别向两个相互竞争的基督教宗派的靠拢不无关系。在无休止的摩擦和冲突过程中，李氏宗族两个支系之间因为由

---

① 蔡恺真：《潮阳古溪基督教天主教械斗案》，第 351 ~352 页。

② 1902 年 9 月 5 日《岭东日报》第 3 版。

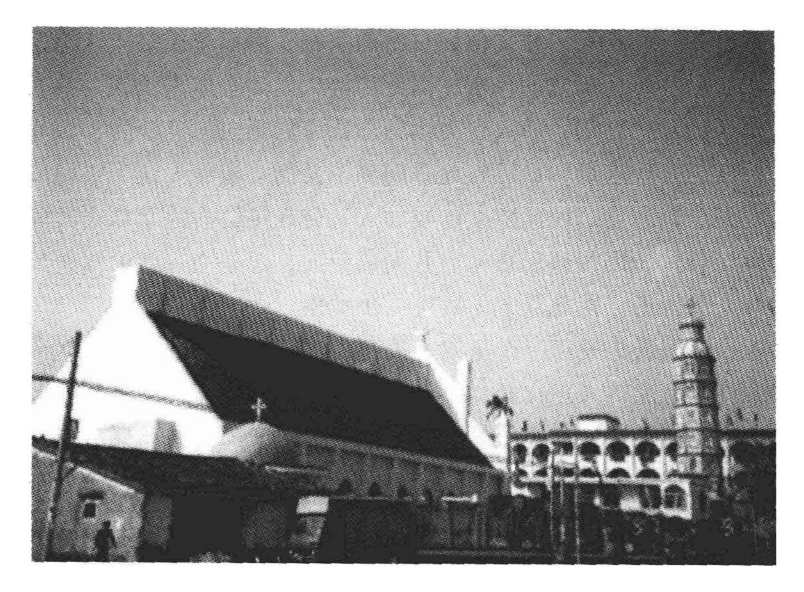


图7-5 古溪天主教堂现状

来已久的宿怨和一些牵涉实际利益的问题而导致仇怨越来越深、矛盾越积越多，逐渐成为了两个水火不容的群体。在分别加入浸信会和天主教会之后，北畔人有美国浸信会传教士支持，南畔人则有法国天主教会撑腰。两个宗族支系均通过教会的关系而加强了自己的力量，但同时也不可避免地扩大了两个宗族支系之间的隔阂，使这一地区本来就已存在的宗族内部矛盾更加激化和突出。在分析这种关联性时，值得一提的是，浸信会和天主教会都没有吸引到姚氏宗族的人。关于姚氏宗族没有转向任何一个基督教宗派的原因，我们可以做如下两点分析：首先，在姚氏宗族中，成员之间并没有严重的内部冲突，姚氏宗族内部总是能够和睦地相处，心平气和地处理宗族的各项事务；其次，姚氏和其他姓氏的村民都能够依靠宗祠和寺庙等组织来维持其宗族成员之间的联系，有属于他们自己的族内认同和社会认同，因此没有必要借助传教士的力量去加强和巩固族



内稳定。只要浸信会和天主教会将各自的活动限制在南北两畔的李氏宗族之内，基督教便不会激起姚氏及其他姓氏的强烈反抗。

当天主教徒陈阿明来到古溪村之后，这里南北两畔族人之间的宗族内部矛盾就转变成了基督宗教内两个宗派之争。陈阿明出生于瓯坑村陈氏宗族第三房，瓯坑村在古溪村南部不到一公里处，是一个单姓宗族聚居村。陈阿明和他的哥哥领导着一个名叫“竹仔会”的民兵组织，但凡发生械斗的村落都会雇用“竹仔会”为打手。[①]有一次，陈阿明卷入与瓯坑村陈氏宗族其他支派之间的财产纷争，这场纷争后来逐渐演变成了械斗。因为参与械斗，乌鸦墟地保在瓯坑村张贴告示，宣称要逮捕陈阿明。为此，陈阿明随即逃到惠来县百冷村。在百冷村，陈阿明遇到了古溪村的天主教徒李智业及其母亲。随后，李智业将陈阿明介绍给了惠来县的天主教会，陈阿明因此也加入教会，成为一名天主教徒。入教之后，陈阿明陪同一名来自汕头圣约瑟教堂的中国籍神父走访了古溪村及其附近的其他村落。在探访古溪村的时候，他们就住在李奥和李智业刚刚买下的房子里。当时，法国天主教神父就委托陈阿明，让他照顾当地天主教信徒的利益。[②]

陈阿明成为一名天主教信徒、进而成为天主教会领袖的速度非常之快，令人匪夷所思。法国天主教神父为什么要将陈阿明这样一个曾被当地地保通缉的人委任为当地教会领袖呢？在耶士摩的记载和中国当地的官方档案中，我们都找不到详细的解释。不论如何，李奥和李智业肯定会非常欢迎这样的安排。因为古溪村南畔的天主教徒，总是与北畔的浸信会信徒发生冲突，李奥和李智业便非常希望把陈阿明留在身边，作为古溪村天主教信徒的保护伞。陈阿明得

---

① 1904年1月7日《岭东日报》第3版。

② 耶士摩：《针对美国浸信会古溪堂的暴行》，《传教杂志》1896年第8期，第370～371页。

到迅速提拔，也反映了法国天主教会神父正在试图让其势力进入练江流域的潮阳县城。因为在整个19世纪80年代和90年代早期，法国天主教会一直都在与美国浸信会和英国长老会争夺普宁、惠来和潮阳一带的信徒。1891年，古溪村的天主教堂建立之后，法国神父便尽可能地利用一切当地势力和有利条件，来抗衡浸信会的潜在威胁。

因为是受汕头法国神父的委托前来保护当地天主教徒利益的，因此陈阿明得以留居在古溪村，古溪村与他自己的家乡瓯坑村也非常近。如果没有法国神父给他这个机会，像陈阿明这样作为社会边缘群体的外来者想要在古溪村找到一个落脚之处是非常困难的。对于陈阿明来说，古溪村为他提供了一个新的立足点，他因而可以利用当地天主教会资源和汕头天主教会神父的支持，重振旗鼓建立自己的权势。倘若他回到瓯坑村，他便一无所有，必须从零做起，而且还要面对昔日他曾得罪的仇家。

依靠天主教会的支持，陈阿明频繁地穿梭于潮阳县各个地方，不停地吸收新的信徒。他振振有词地宣扬说，天主教信徒可以得到法国教会的保护。这种宣传策略非常有效，赢得了大量的信徒，这些信徒不仅有古溪村人，还有附近村庄和市镇的人。和陈阿明一样，很多新入教的人都是来自当地社会的边缘阶层，比如穷困潦倒的乡村流浪汉、犯法潜逃的逃犯以及无所事事的赌徒等。

在与北京的公使田夏礼（Charles Denby）的通信中，耶士摩曾有如下描述："在陈阿明的指挥下，任何人，其中包括李奥、李三喜、李进凤等，都可能在一个星期之内，进行一些蛮横霸道的活动……针对孤立无援、清白无辜的农民，针对曾为难陈阿明的地方长官（乌鸦墟的地保），针对被他们认为是异端邪派的美国浸信会，针对前来北畔的浸信会教堂做礼拜的信徒，陈阿明一干人可能在一个星期之内做出恐吓威胁、无视法律、敲诈勒索、暴力、绑架、夜袭、光天化日之下杀人放火等一系列事情，只有浸信会古溪



堂的信徒敢于抵抗陈阿明。”①

耶士摩的描述给人一个这样的印象：陈阿明及其追随者一直在扰乱地方秩序，甚至密谋叛乱，反抗政府。因为这种描述实际上与中国官员通常对地方叛乱所作的描述非常一致。由于耶士摩的描述完全是以浸信会信徒提供的信息为基础而做出判断的，而浸信会信徒又对天主教和陈阿明怀有敌意，因此耶士摩的记载刻意强调了陈阿明的违法乱纪行为，如纠集地方武装、无视地方官员以及扰乱社会秩序等。由于古溪堂的浸信会信徒非常担心持续增长的天主教会给他们带来威胁，因此他们非常渴望博得美国传教士和中国地方官员的支持和同情。为此，他们将陈阿明及其追随者描述为不法分子，企图借助外来力量打击天主教会。

尽管浸信会对天主教会抱着固有的偏见，耶士摩的描述还是揭示出古溪村宗族内部矛盾中两个非常重要的特点：第一，陈阿明从李氏南畔人那里获得了非常有力的支持。尽管耶士摩并没有详细地说明李奥、李三喜以及李进凤之间具体的宗亲关系，但是很清楚的是这些天主教徒都属于南畔强房。只有依靠南畔人的支持，陈阿明才有能力去发展大量的信徒，并招集武装力量与浸信会信徒抗衡。

第二，陈阿明作为一名外来人，是利用天主教古溪堂这个教会组织发展自己的地盘和党羽的。有一次，一个来自乌鸦墟的人自己找上门来，希望加入古溪村天主教会。这个人在加入天主教会之前，曾欠下约 17200 元（约合 57 英镑或 229 西班牙元）的巨债，乌鸦墟地保也曾催逼、勒令他偿还债务。尽管他最后还清了债务，但他对乌鸦墟地保始终心怀怨恨。在成为天主教徒后，他怂恿陈阿明及其追随者绑架了地保的儿子，并将人质送到了古溪村天主教

---

① 戴维斯主编《美国外交档案：美国与中国》，第 289 ~ 290 页，文件号 80，1896 年 12 月 7 日。

堂。为了能赎回儿子，地保被迫按照当地社会的惯例，放了 2000 响鞭炮，以此表明他向这名曾经欠债的天主教徒公开道歉。陈阿明和他的追随者也因为成功实施了绑架策略而获得了优厚的报酬。[①] 由于缺乏足够的政治和军事力量，地保最终既没能逮捕陈阿明，也没能进一步解决这起纠纷。地保的失败表明，在远离县城的穷乡僻壤，官方的基层组织根本没有能力去维护地方秩序。

与此同时，陈阿明还主动介入古溪村天主教会与浸信会的纠纷。1895 年，李奥、李进凤等天主教徒埋怨李炎家的水牛钻入了他们家的甘蔗园，弄折了不少甘蔗。慑于陈阿明的威力，李炎不仅赔偿了所有的损失，而且还按照地方惯例雇请专人公演了一场木偶戏，用以向天主教徒公开道歉。[②] 自此以后，南畔人认为，他们可以雇用陈阿明及其追随者去威慑那些加入浸信会的北畔人。

1896 年 3 月初的一个晚上，十多名浸信会信徒聚集在教堂中准备进行日常祈祷聚会。就在浸信会传道人布道的时候，陈阿明及其追随者在李奥和李进凤的陪伴下闯进了教堂，他们吼叫道："哪里有天主的教导，哪里就没有耶稣基督的教导。"他们警告说，浸信会的信徒们要么选择叛教，要么离开村子。在发出这样的警告之后，天主教徒们离开了浸信会教堂，让浸信会的信徒们继续进行他们的祈祷礼拜。浸信会信徒明白，这个警告无异于一份挑战书，甚或是一种最后通牒，因此没有等陈阿明一伙再来逼问，他们先发制人，组织人马前去袭击了南畔的天主教会。随后，双方在天主教堂门口展开了一场打斗，甚至动用了火器互相射击，造成双方各有一名信徒重伤。在交战过程中，浸信会信徒捉住了陈阿明并将其带走。天主教徒在得知他们的头目成了人质之后，无奈之下撤退到了

① 耶士摩：《针对美国浸信会古溪堂的暴行》，《传教杂志》1896 年第 8 期，第 370 ~ 371 页。

② 耶士摩：《针对美国浸信会古溪堂的暴行》，《传教杂志》1896 年第 8 期，第 369 ~ 370 页。



寨内的李氏宗祠内，开始商量对策。翌日，当潮阳县衙的衙役赶到古溪村进行调查的时候，浸信会信徒们才交出了陈阿明，让衙役将他带到潮阳县城去受审。

然而，浸信会信徒并没有向美国传教士报告他们袭击天主教堂并捉捕陈阿明的有关情况，他们反而控告是陈阿明“袭击”了浸信会会众。他们一口咬定，陈阿明是在天主教徒“袭击”浸信会、闯入浸信会教堂进行捣乱的时候被他们捉住的。这个“巧妙”的说辞赢得了美国传教士的同情，因而美国传教士开始支持和保护北畔人。此后，美国传教士便向潮阳县衙施加压力，让衙门惩处陈阿明和南畔人，并将所有责任全部推给了陈阿明和南畔人。为了报复，陈阿明的追随者在寨内西北角修建了一个土炮楼，从那里向浸信会信徒的房屋开火。与此同时，周边地区的浸信会和天主教会信徒们听到古溪村械斗的消息之后，纷纷前来古溪为各自的教会助战，致使事件逐渐升级扩大。天主教方面主要号召潮阳县的沟头、和平、西卢以及普宁县的桥柱、揭阳县的大洋和惠来县的百冷等村的天主教徒前来助阵；浸信会方面也请来了潮阳县草尾林、秋风岭和柳岗等地的信徒助阵。双方持续械斗二十多天，北畔的李炎在交火中被鸟枪击中，导致一只眼睛失明，南畔的李进凤则被击中腹部而不治身亡，双方相持不下。数天之后，一名中国籍天主教神父从汕头赶来调停，才使械斗停止。此后，双方便开始静待潮阳县衙对此事的审判结果。①

这次两教械斗的案件，明确地揭示出古溪村社会政治变化中的一些值得关注的特征。

首先，冲突的双方都拥有枪炮设备，村民都购置了枪炮以防身，这本身说明了这一地区暴力冲突非常激烈和频繁。郎敬霄曾做过关于这方面的研究，他指出，在晚清社会的乡村械斗中，现代枪

① 耶士摩：《针对美国浸信会古溪堂的暴行》，《传教杂志》1896年第9期，第424～427页。

炮的使用通常会造成大量的人员伤亡。[1] 在潮阳县城，有一个萧氏宗族的成员开办有一家专门制造土枪土炮的工厂，同时还出售西洋利器，其顾客中就经常有那些积怨颇深、互不相让的乡村利益群体。[2] 古溪村浸信会信徒和天主教徒的械斗中所使用的枪炮，可能就是从他们那里买到的。当然，或许附近集市上制造和销售枪炮火器的不止萧氏一家。不论如何，诚如我们已经叙述的，正是因为害怕天主教徒会发起袭击，因此一些浸信会信徒决定先发制人，突袭了天主教堂，并且捉住了天主教徒的头目陈阿明。浸信会信徒对天主教堂的夜袭，并不像传统意义上的那种普遍的乡村械斗策略，并不是一方攻打另一方据点、抢占地盘的争夺战。浸信会信徒无意于摧毁天主教堂，他们的目标只是生擒陈阿明，因此他们在行动策略上尽量避免与南畔人发生直接冲突。他们相信，只要他们捉拿了陈阿明，南畔的天主教徒就无法再利用陈阿明来胁迫他们。浸信会信徒悉心谋划的夜袭策略，恰恰就是此次冲突中虽有火力交锋却未造成大量人员伤亡的原因。在整个冲突中，浸信会方面只有一人重伤，天主教方面也只有一人死亡。

其次，这次械斗也说明像陈阿明这样的教会领袖，在使宗族内部矛盾逐渐升级演变为基督教内部宗派之间的暴力冲突的过程中所扮演的角色。在成为天主教徒之前，陈阿明是当地一个典型的土豪，带领着一批壮丁参与地方械斗。蓝厚理的研究表明，在 19 世纪的潮州乃至整个华南社会，这类土豪阶层在乡村械斗中扮演着非

---

① 郎敬霄：《中国南方械斗之原因及其分析》（An Analysis of the Causes of Feuds in Southern China），《东方杂志》（*The Eastern Miscellaneous*）1933 年第 19 期，第 81～96 页；《清代粤东械斗史实》（Incidents of Feuds in Eastern Guangdong in the Qing Dynasty），《岭南学报》（*Bulletin of Lingnan University*），第 4 卷，1935 年第 2 期，第 103～151 页；卜永坚：《抗租与迎神》（Tax Resistance and Religious Festivals），《华南研究资料中心通讯》（*South China Research Resource Station Newsletter*）2000 年 1 月 15 日第 18 期，第 1～7 页。

② 1904 年 3 月 28 日《岭东日报》第 2 版。



常重要的角色。[①] 陈阿明与该地区其他土豪不同的地方，就在于他与汕头地区的法国天主教会建立了非常密切的联系。这种联系使得陈阿明可以寻求外国力量的支持，并使当地天主教徒在某种程度上摆脱了清政府的管治。相应的，陈阿明的权势也是以信徒和传教士两方面对他的认同为基础。对于古溪村和附近地区有可能入教的潜在天主教徒而言，陈阿明必须要把自己塑造成为一个非常强势的领导人，让天主教会成为一个能实实在在地为信徒提供保护的组织。与此同时，对古溪村的天主教徒而言，陈阿明又必须扮演好其作为教会领袖的角色，要具备维护纯正的天主教教义的能力。这种双重的身份在陈阿明及其追随者胁迫浸信会信徒的行动中清晰可见。然而，从长远来看，这种借着人身和利益保护来招收信徒的策略，注定会衍生出很多问题。在陈阿明来到古溪村之前，李氏宗族内部的纠纷仅仅是当地权力秩序的问题，但是在天主教成为古溪村南畔人的强大助力、陈阿明成为南畔人的撑腰杆之后，宗族内部的不和就进一步激化和升级，导致了日后更加严重和激烈的两教械斗。

最后，这次械斗反映出南畔李氏在归信天主教之后，利用教会加强内部的凝聚力，从而使教会成为乡村地方势力加强自身力量的一种可资利用的政治资源。李奥等人就是在天主教会的庇护下，利用陈阿明来巩固自己的地位的。尽管陈阿明被逮捕了，但是南畔天主教徒很快又在李氏宗祠内自行组织起来，继续对抗北畔的浸信会信徒。具有讽刺意味的是，南畔李氏的族长李奥、李进凤等人原以为他们可以轻易地操控陈阿明这股外来力量，用以达到加强自身实

① 蓝厚理：《械斗：中国东南地区暴力现象的剖析》，《清史问题》第3卷，1977年第7期，第1～39页；《清朝的宗族内部对抗》，载于艾米莉·埃亨、希尔·盖茨主编《台湾社会人类学》，第282～317页，斯坦福大学出版社，1981，第282～318页；《清代闽南和粤东地区的宗族械斗》，载于李普曼、郝瑞主编《中国的暴力冲突：文化与反文化的研究》，纽约州立大学出版社，1990，第27～64页。

力的目的，不料在陈阿明被逮捕之后，其追随者却脱离了南畔人的控制，自发地组织起来继续攻击北畔的浸信会信徒。最终，迫使南畔人不得不依靠从汕头赶来的天主教神父去化解这次愈演愈烈的危机。事态的这种发展恰好验证了蓝厚理的观点：华南地区的宗族领袖时常雇用村外的壮丁发动械斗，但当械斗恶化升级以后，他们在乡村政治中的权力在某种意义上却为这些外来力量所取代，最终的结果可能是不仅在械斗中败北，而且适得其反地丧失了自身原有的权力。[①]

北畔浸信会信徒将陈阿明转交给潮阳县衙，标志着地方政府开始介入此事，也标志着外国传教士开始干涉地方政治。在陈阿明被捕后的几个月内，县衙官员面临着各方面的巨大压力。汕头的法国天主教神父通过北京的法国驻华公使向潮阳县令施压，要求县衙尽快释放陈阿明。美国浸信会传教士同样也从北京的美国驻华公使那里寻求支持，以抵抗法国方面的外交影响力，他们希望县衙严惩陈阿明。下面，我们将对代表不同利益的各种力量在解决此次事件的过程中所持的态度及其观点做一个分析。

首先从法国传教士及其外交人员所持态度开始。由于法国方面最关心的是释放陈阿明的问题，因此法国塞德特（Serdet，译音）神父驳斥了美国传教士的所有指责，并且反过来指控是浸信会信徒无缘无故地侵袭了天主教会，并且毫无理由地拿陈阿明做人质。塞德特说："这次两教械斗的远因，是源自双方对基督宗教教义的争论，其近因则是李炎不满李奥等诬陷他家的水牛弄坏了南畔人的甘蔗园，因而采取了报复行动。"[②] 法国神父进而指出，此次冲突由于牵涉教义问题，因此应该由美法双方的传教士通过协商解决，而

① 蓝厚理：《清代闽南和粤东地区的宗族和姓氏械斗》，载于刘广京主编《中华帝国晚期的正统文化》，加利福尼亚大学出版社，1990，第270页。

② 田夏礼（Charles Denby）致查理斯·西摩（Charles Seymour）的电报，1896年6月9日，载于戴维斯主编《美国外交档案：美国与中国》，第270页，第70号文件。



不应交由中国地方政府裁决。换言之，潮阳县衙应该立即释放陈阿明，并且由双方传教士决定采取什么方式来解决这两个基督教宗派之间的矛盾冲突。

美国浸信会传教士非常清楚，法国天主教神父是要试图将古溪村事件淡化为天主教与基督教之间的教义之争。为了说服中国地方官员和美国外交人员，浸信会传教士极力地掩饰了他们对天主教的不满，因而将此次冲突事件描述为两个敌对的社区群体之间的不和，并谴责陈阿明带领一帮天主教徒袭击了浸信会信徒及其住所。美国浸信会传教士的这种态度，在耶士摩与北京的美国驻华公使的通信中有很明白的表述。耶士摩写道："这次械斗事件发生的原因，不在于陈阿明是一个罗马天主教徒，而在于陈阿明夜袭了我们的古溪村教堂，他其实是一个强盗恶棍。"[①] 这一番隐含外交语调的言论，与耶士摩在1897年和1898年的年度报告中所表达的对天主教的敌视情绪存在着很明显的不一致。而事实上，这种不一致并非传教士个人前言后语之间的自相矛盾，而是经过深思熟虑之后，针对不同的读者所作的不同的表述，其中所表现的是一种表述策略。[②] 对于耶士摩来说，为了挑起美国浸信会会众敌视天主教的情绪，他便在公开的报告中重点强调法国神父对古溪堂构成的威胁，但在与美国驻华外交人员的通信中，则对这次冲突事件的起因和过

---

① 田夏礼致查理斯·西摩的电报，1896年6月9日，载于戴维斯主编《美国外交档案：美国与中国》，第299页。

② 美国浸信会联合会主编《第83届美国浸信会联合会年会年终报告》（*Eight-Third Annual Report with the Proceedings of the Annual Meeting*），匹兹堡，1897年5月24～25日举行，波士顿，传教士书室，1897年出版，第144页；《第84届美国浸信会联合会年会年终报告》（*Eight-Fourth Annual Report with the Proceedings of the Annual Meeting*），1898年5月17～28日在罗彻斯特举办，波士顿，传教士书室，1898年出版，第158～159页；小耶士摩：《教皇与异教徒》（Pope and Pagan），《浸信会传教杂志》（*The Baptist Missionary Magazine*）1896年第9期，第471～475页。

程进行了重新整编，转而将矛头指向了华南地区广泛存在的社会混乱以及中国地方官员在保护浸信会利益时力度和力量上的不济，同时将陈阿明描述为一个地方社会秩序的破坏分子。如此一来，美国浸信会传教士就有更多的可能性去说服美国驻华公使，敦促潮阳县衙严惩陈阿明。

但是，不像极力支持法国天主教会、积极向地方政府施压的法国公使，美国公使田夏礼并不愿意为浸信会传教士的利益而卷入这场争论。由于田夏礼本身也是一名天主教徒，因此他更倾向于和法国方面折中妥协，而不愿与法国天主教会直接交锋。美国公使和领事们也不愿成为浸信会传教士与法国天主教会对抗中可资利用的政治武器。于是，美国公使反而督促浸信会传教士与法国天主教会达成妥协，但耶士摩等浸信会传教士对此难以接受。因为发现自己在这场较量中无法依靠美国驻华的外交力量，耶士摩便直接向华盛顿的美国国务卿理查德·奥尔尼（Richard Olney）求助，请求他派出一个独立调查团，前来古溪村调查浸信会信徒的受害受损情况。但是奥尔尼也拒绝了耶士摩的请求。最终，在潮阳县衙的审判中，浸信会传教士未能在对抗法国天主教会中占得上风。基于上述情况，潮阳县衙迫于法国天主教会的压力而释放了陈阿明。在整个过程中，潮阳县衙很明显处于一种进退两难的尴尬境地，回旋于恪尽职守为民众主持公道、维护正义与迫于官方压力而遵循中国天主教徒的治外法权之间。由于在此次审判中，法国天主教会比美国浸信会施加了更多的影响力，因此县衙在判决时，除了屈从于天主教会之外别无选择。天主教会取得了优势，赢得了此次审判的胜利，这个结果似乎印证了陈阿明关于“加入天主教会之后，就再也不用害怕衙门”的言论。但是在1896年12月，陈阿明再次被广东省衙逮捕，原因是他参与了反对当地政府的暴力活动。[1] 尽管没有直接的证据

① 《教务教案档》，第6辑，第3册，文件号1054，1896年12月7日，第1547页。



表明广东省衙的举动是因为迫于美国浸信会传教士以及美国外交方面的压力，但是陈阿明被捕之后，古溪村的天主教势力肯定被削弱了。

1897 年 12 月，也就是在此次冲突事件过去一年之后，古溪村的浸信会信徒和天主教徒之间再次爆发了新的暴力冲突，这次冲突是上次事件的延续，也是乡村械斗的反弹。在上次械斗中，陈阿明被浸信会信徒抓捕，南畔天主教徒李进凤被击毙，但是潮阳县衙并没有惩处浸信会信徒。南畔天主教徒对这样的审判结果极其不满，于是他们决定采取报复行动。这一次，天主教徒没有雇用任何外部力量，他们从天主教堂整装出发，前往寨外北部地区，对浸信会信徒聚居处发起了进攻。由于北畔人防守严密，致使南畔人对北畔浸信会信徒的报复落空。但是南畔天主教徒难解心头之恨，因此他们转而前往草美林村，拆毁了该村浸信会信徒方矮的灰窖，以报复草美林村浸信会信徒在上次古溪村械斗中对北畔浸信会信徒的援助。这次械斗初起之时，潮阳县衙曾竭力阻止，但还是未能奏效，于是直接上报潮州府。此次械斗后来被官方派出的地方军队所制止。在此次冲突中，一些浸信会信徒的房屋被摧毁，双方各有人员受伤。

在得知暴力事件再次发生之后，美国浸信会传教士前往古溪村调查情况。他们督促潮阳县衙就此事进行调查。与此同时，汕头的两名天主教神父也来到古溪村。这一次，双方传教士达成了一致，决定为了各自信徒的利益，他们不再插手县衙的审判程序。他们决定让县衙根据中国的法律，对此事做出公正的宣判。由于双方意见一致，美国和法国的传教士也没有像上次械斗时那样展开激烈的外交对抗。最后，县衙宣布了审判结果，责令北畔浸信会信徒对李进凤的家眷给予一定补偿，这一判决也得到了美国和法国传教士两方面的拥护。

在浸信会传教士就此事进行调查的过程中，负责此事的何约翰（John M. Foster）发现了先前的虚假之辞，即 1897 年古溪村那次械

斗，是浸信会信徒率先夜袭了天主教堂，并且抓捕了陈阿明，而不像当时浸信会方面所说的那样，是陈阿明挑起了事端并率先袭击了浸信会。这一发现也被古溪村传道人李端所证实。因为意识到古溪村的浸信会信徒企图利用美国传教士的力量去对抗天主教徒，因此传教士决定对古溪堂进行一次规范整治。他决定不再包庇那名在1896年捉捕陈阿明的浸信会信徒。何约翰敦促古溪堂进行一次公开忏悔，并且向南畔的天主教徒邻居道歉。然而，浸信会信徒却不想这么做，因为他们认为如此一来，天主教会就会借机再滋事端。他们只同意当着何约翰的面进行一次内部忏悔，并且答应照看李进凤的遗孤。最终，何约翰只好做出让步。[①] 何约翰的妥协客观地表明，美国传教士并未能完全地控制古溪堂，北畔的浸信会信徒只是视美国传教士为危难时刻的保护伞，并试图利用传教士的力量来加强自己在乡村政治中的实力。

总体上来说，古溪教案为分析中国地方社会基督教教派冲突提供了极好的素材。这起事件是华南地区宗族内部械斗的典型范例。在古溪村，不论是加入浸信会的北畔人还是加入天主教会的南畔人，其加入教会都是为了利用西方传教士的力量来牵制对方，进而扩张自己的势力。因此，李氏宗族内部的矛盾很容易与基督教的教派冲突相互结合、重叠交叉。在双方的较量中，浸信会和天主教分别变成了李氏宗族内部两个支系相互对抗的工具。本是南北两畔之间长期以来日积月累的宗族内部纠纷，但由于双方对教会力量的依附和借重，最终使宗族内部纠纷升级成为两个教派之间的暴力冲突。传教士求助于各自国家的外交力量，本意只是为了表明教会有保护信徒利益的能力，然而古溪村南北两畔的信徒却更加看重其中可资利用的政治资源。在实际运作中，美法两国的传教士不但未能

---

① 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号69－19，何约翰致亨利·马比（Henry C. Mabie）的信，1898年4月4日。



有效地控制各自的信徒，反而被信徒群体利用，成为他们诉讼和争斗中的政治筹码。然而历史清晰地表明，正是在这种复杂混乱的历史处境中，浸信会和天主教会都成功地融入了李氏宗族的不同支系之中，致使当地信徒的宗教身份与宗族身份相重叠，集地缘、血缘和信仰于一体，基督教信仰因而也成为李氏宗族各支系内部认同感和凝聚力的重要组成部分，成为古溪村内保存至今的文化资源。

第八章

基督教内的宗派冲突

> 柳岗村的陈氏宗族：在该宗族第四房和第六房之间的矛盾冲突过程中，数十名村民进行了长达三年之久的械斗（1894～1897）。数十名妇女被强奸，死亡人数更是未知数。在械斗期间，两房都曾借助一些不良之徒，这些不良之徒都是信徒（补注：认为关于妇女被强奸的消息或许并不确切）。
>
> ——汲约翰（1897）[①]

几乎是与古溪教案发生的同时，柳岗村的基督教内部的宗派之间也爆发了一系列冲突，只不过柳岗村的冲突是发生在浸信会和长老会信徒之间。从柳岗教案中，我们可以看到一个从宗族内部冲突到基督教内部的教派对抗的转化过程。当浸信会和长老会卷入旷日持久的宗族内部冲突之后，两个敌对的宗族分支便转化为浸信会和长老会两个教会组织之争。与古溪教案相似，柳岗陈氏宗族内部的矛盾直接导致了两个敌对宗派的形成，同时也成为柳岗村民对基督教产生兴趣的最直接的原因。尽管一些浸信会和长老会传教士在柳

---

① 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/1248，汕头领事满思礼（Mansfield）与英国驻华大使麦克唐纳（Sir Claude M. MacDonald）的普通信函，第 11 封，附件 3，汲约翰：《潮州府宗族械斗备忘录》（Memorandum with Regard to Clan Fighting in the Chao Chow Prefecture），1897 年 5 月 13 日，第 433～434 页。



岗村传教之初，就已经意识到两个宗派的传教范围在地理上的交叉重叠可能会带来一些不必要的争端，但是他们还是一意孤行，实施各自的传教计划，前往柳岗村建立各自的教堂。美国和英国传教团在柳岗村的同时出现，使得这两个本来就互有敌意的宗族分支，得以在各自教会的保护之下继续他们的对抗。然而柳岗教案与古溪教案不同的地方，在于浸信会和长老会传教士从一开始就都愿意妥协让步，并通过将各自的信徒带到谈判桌上的方式来解决冲突。两个基督教宗派之间的相互协作，使得潮阳县衙能够最终顺利地将冲突化解。

在分析柳岗村的暴力事件的时候，了解清楚柳岗村在 19 世纪晚期的历史背景是非常重要的。从地理上来说，柳岗村位于榕江流域下游尽头处的河谷地带，与位于潮阳和揭阳交界地带小北山东北部的一座小山相邻。该地位于汕头以西 135 公里、潮阳县城西北 210 公里处，拥有丰富发达的内陆河系和沿海码头等交通运输网络，与外部世界保持着良好的联系。在不到一天的时间里，当地居民可以溯河而上到达内地，或者顺河而下前往汕头和潮阳县城。

19 世纪的人口增长促进了榕江流域下游地区的土地开垦，经济作物的种植面积也逐渐扩大。柳岗村及其周边地区土地肥沃，已被高度开垦①，主要种植稻米和经济作物。在收割季节，农作物会通过船只运往附近的金玉、灶埔以及神仙宫等墟市，这三个墟市都在农历每个月开放三天。离柳岗村最近的每天开放的墟市是康津墟（Kangjin Market，译音），配置有一名负责治安的巡检人员。由于潮阳县城离柳岗村比较远，因此县衙对该地的控制相对薄弱。每当发生争执和冲突事件，县衙或者通过地方宗族首领的协助去解决问题，或者直接派出衙役去维护地方秩序。

当 19 世纪晚期基督教来到这个地区之初，柳岗村的村民以陈

① 耶士摩：《汕头附近的一次宗族械斗》（A Clan Feud near Swatow），《传教杂志》1897 年第 5 期，第 215 页。

姓和王姓两族为主。其中陈姓在数量上占优势，并且主导着村里的大权。就在陈、王两姓的对抗快要结束的时候，陈氏宗族内部却出现了严重的争执和分歧，而且其冲突的破坏力不亚于两个宗族之间的斗争。

柳岗村内部权力的划分遵循着宗族和宗教的界限，陈氏宗族内部的冲突也不例外：陈氏第四房和第六房都习惯求助于众多神明，以便巩固他们各自支系内的认同。[①] 第四房先是从潮州府城请来了天、地、人三尊神像，后来又从金山（又名巾山）请来了三山国王。而第六房则将五主（又称五显神、五通神）作为他们这一支系的保护神，以便抗衡第四房请来的三尊神像。第六房还分别从金山和外村请来了一尊佛像以及一尊神像。此外，这两个支派还各自在黄埔山建了一座庙，黄埔山被当地香客尊为圣地。

自从建立起相互对抗的保护神之后，陈氏宗族内部的竞争随即扩展到了宗教领域。双方重新沿着宗教和聚居区的分界划定了各自的权力范围。这些保护神产生的社会原因，主要是正在持续的宗族内部对抗。宗族内部冲突中的这种宗教因素要求我们，有必要对“草根”社会宗教与政治之间多种多样的关系给予更多的关注。直到现在，保护神的政治角色问题还依然很受学者关注，但是相关的研究大多是以中国台湾为个案，以中国大陆为对象的研究案例尚在起步和发展当中。在整个动荡不安的 18 和 19 世纪，相互对立的宗族或者乡村势力经常用他们各自的保护神来划分各自的权力边界。[②] 在和平时期，保护神催生了一种信徒之间强烈的内部归属感，将不

① 何约翰：《宗教发展的一些片断》，《传教杂志》1898 年第 6 期，第 266 页。

② 许达然（Hsu Wen-Hsiung）：《械斗和清朝台湾社会》（Social Conflict and Strife in Taiwan during the Qing Period），《台湾社会研究季刊》，第 23 期，1996 年 7 月，第 7 ~ 8 页；颜章炮：《清代台湾民间的守护神信仰和分类械斗》（Local Guardian Gods and Subethnic Feuds in Taiwan in the Qing Dynasty），《清史研究》1998 年第 4 期，第 48 ~ 54 页。



同的崇拜群体联络起来，形成了施舟人（Kristofer M. Schipper）所说的“分香网络”。[①] 在柳岗村，保护神帮助相互对抗的宗族分支建立自己内部的身份认同，同时也帮助他们建立了与潮州府城和附近村庄的联系。当这种宗教分歧与宗族内部的不同派系融合之后，它们便发挥共同作用，加剧了宗族内部的分歧，也播下了日后爆发冲突的种子。在美国浸信会和英国长老会传教士到来之后，原有的这种局面就变得更加复杂了。

为什么第四房加入了美国浸信会，而第六房则选择了英国长老会呢？这个问题的背后，包含着两个重要的方面：一方面，浸信会和长老会这两个相互对立的基督教宗派同时来到柳岗村，而且都拥有一定的为维护各自信徒的利益而干涉乡村政治的能力。另一方面，陈氏宗族的两个支系本身存在着对抗，双方关系本来就比较紧张，因而不可能选择加入同一个教会。正是由于陈氏宗族的两个支系看到了英美传教士背后的政治力量，他们便认为可以将这种力量作为增强自己权势的后盾，在有必要的时候借助这支力量开展争权夺利的乡村械斗。这种宗族派系和教会宗派的重叠关系，在下面几个有关陈氏宗族内部纠纷的事例中表现得尤为清晰。

第一个事例是一次与宗教礼仪相关的纷争。在 1884～1885 年爆发霍乱之际，柳岗村的一些青年村民开始操练一种“刀枪不入”仪式，这种仪式表达了一种对自身安全的担心和对神圣保护力量的渴望。[②] 第四房和第六房分别请来了“灵媒”（spiritual medium），各自举行烧香拜神的仪式，甚至招请神明附身，借此显示他们各自

---

① 施舟人（Kristofer M. Schipper）：《保生大帝崇拜在台湾的传播：一个关于分香的个案研究》（The Cult of Pao-sheng Ta-ti and Its Spreading to Taiwan），载于费每尔（E. B. Vermeer）主编《福建省在 17、18 世纪的发展与衰落》（*Development and Decline in Fukien Province*），莱顿，1990，第 397～416 页。

② 想了解关于华北地区“刀枪不入”仪式的更多细节，参见周锡瑞《义和团起义》（*Boxer Uprising*），第 54～59 页。

的守护神消灾解难的能力。为了当众展示神力，第四房的“灵媒”时而从火红的炭火上走过，时而又在扎满尖刀的椅子上落座；时而在滚烫的油锅中洗手，时而又把钢针钉入掌心，各种神术令人眼花缭乱。而第六房的族人则将这种活动看做是对他们保护神的法力和威名的挑战。恰好在此期间，第六房的“灵媒”在一条从第四房聚居区流经第六房聚居区的小河里发现了一只死去的螃蟹，第六房于是指责第四房的灵媒在第六房的饮用水源里投了毒。双方互相攻击，将对方的保护神称为“没用的骗子、魔鬼和邪灵”。[①] 宗教仪式上的纷争从而加深了这两个房派之间的怨怼。

第二个和第三个事例都发生在 1895 年，与陈氏宗族内两个支系之间的多宗财产纠纷有关。据美国浸信会传教士何约翰的记载，这次争论的起因，是某一房饲养的一只鸭子在外面觅食时受伤，鸭子的主人怀疑是另一房所伤，要求给予赔偿。值得庆幸的是双方在事态演化为暴力冲突之前都冷静了下来，不致使矛盾再次激化。然而，问题的关键是没人愿意承担责任，为鸭子的主人给予赔偿，因此虽然双方没有发生冲突，但这两个宗族支系之间的紧张关系和相互猜忌仍然没有缓解的迹象。另一次冲突也是发生于同一年，第四房和第六房的一些孩子聚在一起赌博，因为赌资问题而发生了一点口角，双方的政治又使这次口角演变成了孩子们的斗殴。后来，双方的家长都介入了进来，竭力地袒护自己的小孩而指责对方小孩；再后来，第四房和第六房越来越多的人卷入了这场冲突，最终将孩子们在赌场上发生的一点小口角升级成了一场公开的械斗。[②] 这次宗族内部的械斗沿着如下顺序展开：相互攻击并侮辱对方祖先—在村内的战略要地建立防御屏障—相互侵袭对方的房屋和果园。

① 何约翰：《宗教发展的一些片断》，《传教杂志》1898 年第 6 期，第 266～269 页。

② 何约翰：《宗教发展的一些片断》，《传教杂志》1898 年第 6 期，第 267 页。



两个敌对的宗族房派分别拿起了各种各样的武器，如竹竿、长矛以及弓箭等，声势浩大地攻击对方。双方不仅招集了本房派所有的男丁，而且还各自雇用了一些外村人。柳岗村发生的这次宗族内部械斗，最直接的后果就是双方财产的大量损失。无论从哪个角度看，这次械斗都非常符合蓝厚理在有关广东东部地区乡村械斗的研究中得出的结论。耶士摩就此次械斗记载道，某一方（不能确定是哪一方）比另一方多丢了四五条人命。在械斗过程中，潮阳县衙及时派出衙役进行干预调停，逮捕了双方的一些重要带头人员，并将他们关进了潮阳县城的监狱。此后，潮阳县令开始着手调解村社关系，督促这两个水火不容的宗族房派相互忍让妥协，以期达成和解。县令还遵从当地的习惯，请来了双方都比较认可的中间人居间调停。在对抗双方愿意坐下来进行和平谈判之后，潮阳县令又开始着手清查人命和财产损失情况，以便从经济方面促使双方赔偿对方的损失，进而妥善地化解矛盾。

此次由县令一手促成的妥协，正符合黄宗智（Philip C. C. Huang）所描述的“清代司法的第三领域”的情形，即在乡村冲突事件升级到省衙之前，县令就在寻求各种办法，力求化解矛盾、解决问题。[①] 此外，柳岗村事件中又凸显出黄宗智所未提及的三个重要特征：第一，关于此次械斗事件的类型特征。柳岗村事件是一起典型的威胁到地方秩序的乡村械斗，是一起纯粹的违法乱纪事件，原则上，县令有责任根据清朝的刑法律令解决问题，而黄宗智的研究则集中于市民社会的法治程序，没有深入探讨地方官员在处理民间社会冲突时所采用的具体策略。第二，潮阳县令在着手调节这次械斗的时候，巧妙地运用《大清律例》和当地习惯做法处理了事件，

---

① 黄宗智（Philip C. C. Huang）：《清代的法律、社会与文化：民法的表达与实践》（*Civil Justice in China: Representation and Practice in the Qing*），斯坦福大学出版社，1996，第9～13、61～65页；该书中文版，上海书店出版社，2007。

还通过向柳岗村派遣差役，在某种程度上以官府的强势和权威将冲突双方推上谈判桌。他在逮捕闹事者的时候，也是双方各有一半。说明他最基本的目的是既要平息械斗，又要强化法制。尽管县令完全有权，也有能力通过军事镇压的强硬方式解决问题，但他却选择了温和调解的方式。至于他找来中间人居间调停的做法是否符合法律程序、用当地习惯做法解决冲突是否会削减地方政府的权威等问题，我们很难做出评判。但很清楚的一点是，如果县令没有这样做，那么他除了动用强制力量按照法律程序恢复地方秩序之外，别无选择。这种做法看似果敢，实际上却是非常危险的，因为这种做法势必将械斗中的敌对双方同时推到了县衙的对立面。

第三，潮阳县令有一个涉及其自身实际利益的考虑。因为他意识到，如果派出大量的衙役和官兵前去镇压，无疑是一种劳民伤财之举。因而，通过调解手段解决问题的做法不仅是一种主观上的策略考虑，而且也是为了给潮阳县衙节省一笔不小的开支。因此他行使自己的职权既化解了矛盾，也达到了经济上的目的，可谓一举两得。[①]最终的结果是，陈氏宗族两个对抗的房派都答应赔偿对方所有的经济损失，而且还为县令支付了相当的酬劳，以答谢县令为解决冲突做出的努力。但是，在收到酬劳之后，县令并没有释放被逮捕的闹事者，因此陈氏宗族的两个房派对官方的干涉结果都非常不满，双方的紧张关系也并没有得到有效的改善。[②]

当浸信会和长老会传教团被同时请进柳岗村之后，宗族内部的紧张关系就演变成为基督教内部宗派之间的冲突。在19世纪90年代初，柳岗村陈氏宗族的信徒通常都去附近的教堂参加宗教礼拜活动，其中有些去浸信会教堂，有些则去长老会教堂。在1895年的

① 约翰·瓦特（John R. Watt）：《晚清中国的县令》（*The District Magistrate in Late Imperial China*），哥伦比亚大学出版社，1972，第219页。

② 耶士摩：《汕头附近的一次宗族械斗》，《传教杂志》，第28卷，1897年第5期，第215～218页。



暴力冲突结束之后，陈氏宗族内部第四房和第六房的领袖都分别向各自所属教会的传教士提出请求，希望他们能在柳岗村建立一座教堂。他们直接向传教士提出这样的要求，其中一个重要的原因就是他们对潮阳县衙就上述危机事件做出的处理非常不满；另外，也与中日甲午战争（1894～1895）的结果有关。尽管潮州地区根本没有受战争的直接影响，但是由于军事上的失败，民众普遍对清政府失去了信心和信任。[①] 正是在这种普遍的失落情绪之下，陈氏宗族内两个相互对立的房派分别转向了基督教的不同宗派，而没有求助于士绅或者当地官员。但是，为什么基督教传教士明知柳岗村陈氏宗族房派之间存在冲突，却还是答应了这种请求呢？原来，两个传教使团之所以接受担当“和平使者”的角色，也是因为有着各自不同的打算和考虑。

美国浸信会方面，师雅各（Jacob Speicher）在1896年到达汕头之后，就立即被派去负责揭阳县城及该县境内的浸信会传教工作。[②] 作为一个满怀抱负的传教士，他试图在最短的时间内为尽可能多的人施浸礼，同时尽可能多地开设教堂。当陈氏第四房的领袖请求受浸礼的时候，师雅各看到了传教的良机，因此同意在柳岗村建立一座浸信会教堂。然而师雅各的教会同工耶士摩和何约翰却坚决反对他的做法。耶士摩已经在汕头工作了37年（1858～1895），传教经验可谓非常丰富，对地方社会有着充分的了解，他对柳岗村

① 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第1系列，档案第41B盒，第7号文件，汲约翰致马瑟逊的信，1894年10月15日，1895年5月21日。

② 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第1系列，档案第46A盒，第2号文件；纪德（Emanuel Herman Giedt）：《汕头地区的早期传教史：美国浸信会传教团到来之前》（Early Mission History of the Swatow Region Brought Down to the Present for the American Baptist Mission），第15页。

这批入教村民的动机表示怀疑。[①] 然而师雅各却对自己上级同工的意见置若罔闻，依然一意孤行按照自己的计划为第四房施了浸礼。其结果就是造成了日后连他也无法掌控的局面，最后不得不请耶士摩和何约翰收拾残局。虽然耶士摩和何约翰从未公开表示过对师雅各的不满，即便在向美国浸信会总部报告情况时，他们也将师雅各的错误做法描述为与英国长老会传教士一起在柳岗村共同肩负“维护和平”的使命，以便掩饰汕头地区传教士之间的不和。不论其结果如何，师雅各急功近利的传教策略，不过是一个虔诚的传教士的典型举措，他试图将尽可能多的中国人带入教会，在没有充分了解当地人的入教动机之前就匆匆施予浸礼，并盲目地将其看做是传教的良机。最后的结果证明，这种做法并非明智之举。

就英国长老会而言，到柳岗村扮演“和平使者”的角色，正好符合传统加尔文正统派中关于教会与国家关系的教导。由于汲约翰和其他长老会传教士都来自苏格兰长老宗的自由教会，他们在传教所到之处遇到比较复杂的事情的时候，通常会按照加尔文宗的传统来处理问题。[②] 汲约翰可能是将扮演“和平使者”排解纠纷的使命，看做是牧师教导信徒时所讲的需要担负的社会责任的重要组成部分。在冲突刚过的柳岗村，能让两支相互对抗的力量言归于好，正是牧师传播福音和维护社会秩序的重要责任，这样的做法与教会传统赋予牧师的职责是并行不悖的。既然美国浸信会传教士已经采取了同样的做法，那么长老会也可以与浸信会合作，一同在柳岗村建立教堂。

---

① 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号 69－16，何约翰致邓肯的信，1897 年 8 月 6 日。

② 胡德：《未完成的使命？英国长老会在华南岭东的传教史》，第 106～114 页；安德逊（Anderson）编《基督教传教传记辞典》（*Biographical Dictionary of Christian Missions*），第 4 页，“汲约翰”辞条。



除了宗教方面的关注之外，浸信会和长老会传教士也意识到了他们干涉此次事件背后的政治意蕴。如果浸信会和长老会传教士答应分别做第四房和第六房的“保证人”，他们就必须要确保这两个对抗的宗族房派都赞成和平协议。由于县令已经对冲突事件进行了处理，传教士认为这也是他们向柳岗村这个刚刚经历过冲突的地区传教并在这里建立教堂的大好时机。当然，浸信会和长老会传教士还面临着法国天主教会的挑战。1896 年，因为潮阳县古溪村发生的两教信徒械斗事件，卷入此事的美国浸信会与法国天主教会进行了一系列诉讼。在潮阳县衙的审判中，美国浸信会最终以失败告终，因此他们需要重新赢回自己的尊严和地位。而这次柳岗事件也发出了同样的警示信号：法国天主教会的传教势力即将要扩展到浸信会和长老会发展比较旺盛的榕江流域地区。如果浸信会和长老会不积极主动，那么法国天主教会便会乘着古溪教案的胜利，在柳岗村和榕江流域获得立足机会。因此，在某种意义上也可以说，正是宗教和政治上的双重考虑，促使浸信会和长老会传教士决定担当“和平使者”的角色，合作处理柳岗村事件。

为什么事件涉及的其他方面愿意接受传教士的解决方案呢？对于潮阳县令来说，他对传教士的干涉持欢迎态度，是因为他可以借助传教士的力量整顿这两个对抗的宗族房派，让他们承担各自相应的责任和义务，而不用耗费地方政府的精力和财力。在整个 19 世纪晚期，中国地方官员通常都希望传教士能够整顿他们各自的信徒，防止民教冲突。当然，传教士在这方面往往很少配合地方官员。当然，对于这两个相互对抗的宗族房派来说，他们很明显也需要基督教传教士的庇护，因为他们可能在担心潮阳县令会再次造访，为释放被逮捕的人而索取更多的报酬。此外，对抗双方也想依靠基督教传教士的支持，以防械斗再次发生。将整个事件放在这样一个历史框架中，我们就可以清晰地看到，对于陈氏宗族第四房和第六房两个支系来说，分别加入基督教的两个宗派，是他们各自求

得自保的上上之策。

1895 年，美国传教士派来了一名华人传道人，让他住在第四房聚居区。师雅各当时负责揭阳县的教会事务，他偶尔会来柳岗村探访教友。耶士摩和目为霖也曾来过好几次。英国长老会也派来了一名传道人住在第六房聚居区，并安排他在这里教授长老会教义。汲约翰和池约翰（John Steele）也常来村里查访，并且及时为信徒施洗。英美两国的传教士都分别指示他们的华人传道人，让他们担任这两支对抗房派之间的“和平使者”。传教士们对该地区“和平友好的福音”的传播很有信心，他们深信基督教的教义可以开导人心、缔造和谐社会，并能让陈氏宗族的两房摒弃前嫌，握手言和，进而有效地维护当地社会的和平与稳定。起初，传教士的努力是非常富有成效的。在两个教会的督促和鼓励下，陈氏两房的领袖于 1896 年 10 月签订了一份协议。双方达成共识，不论遇到什么麻烦，都不再采取暴力方式解决问题。[①]

在整个调节的过程中，两个教会也同时依靠宗族房派的关系网络吸引信徒、建立教堂、发展教会。详细查看这一时期浸信会的信徒名单，我们就可以对此有更加清楚的认识。根据尚未出版的美国浸信会传教士信札的记载，1896 年，揭阳县城的浸信会教堂中，大约有 200 多名来自柳岗村陈氏第四房的信徒参加宗教活动。其中约有 70 人申请受浸礼，而其他 130 人也表示有兴趣学习浸信会教义。师雅各套用《圣经》用语，形容这批受浸信徒为他传教工作的“初熟果子”。[②] 据有关统计，师雅各于 1896 年为 3 人施浸礼，1897 年为 7 人施浸礼。这 10 名都是来自第四房的男丁。浸信会柳岗堂与潮州府其他地区浸信会的区别即在于，这里没有女性信徒。

① 耶士摩：《汕头附近的一次宗族械斗》，《传教杂志》，第 28 卷，1897 年第 5 期，第 219 页。

② 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号 69 - 16，何约翰致邓肯的信，1897 年 8 月 6 日。



来自第四房的这些信徒不愿意将他们的妻子和女儿带入教会，是因为他们加入教会仅是为了寻求临时性的支持和保护。后来的情况表明，当第四房感觉到不再受第六房和潮阳县令的威胁之后，便都纷纷离开了教会。至于长老会方面是否有来自陈氏第六房的女性信徒，目前还没有类似的资料可作参考。所能知道的唯一信息，是耶士摩的报告中表明，长老会的信徒全部来自柳岗陈氏第六房。[①]

对基督教传教组织而言，利用宗族分支网络去传教和建立教堂，不仅可以保证有一定数量的信徒，而且也可以获得陈氏宗族两个分支的支持，进而使教会与宗族网络相结合。然而从长远来看，这种策略对基督教传教工作而言是弊大于利。在柳岗村，由于有着由来已久的宗族内部冲突，因此信徒对教会的接纳程度和广度，也完全受制于房派之间的分歧的程度和广度。当柳岗村的浸信会和长老会信众群体形成的时候，他们便自然地与宗族内部的对抗情绪合为一体，形成了两个高度排外的宗族教会。由于第四房与美国浸信会关系密切，第六房就不得不选择加入英国长老会，以便与美国浸信会支持下的第四房相抗衡。具有讽刺意味的是，这两个基督教传教组织还以为他们在利用基督教教义去化解两个宗族支派的矛盾，殊不知他们所做的一切其实是在加深和加剧这两个宗族支派间更加持久的冲突。

后来，第四房一名成员在上述那次械斗中被捕之后，死在了狱中，为此，隐藏在两个教会群体内的宗族房派矛盾再次爆发。第四房要求第六房对其族人的入狱和死亡负责，进而袭击了第六房的领袖，使其身受重伤，不治而亡。之后第六房又采取报复行动，杀掉了第四房的两个人。这次袭击不可避免地直接引发了又一次公开械斗。双方互相侵袭和毁坏对方的房屋、果园等财产，械斗也使柳岗

① 耶士摩：《汕头附近的一次宗族械斗》，《传教杂志》1897年第5期，第218页。

村分裂为三大派系：第四房的浸信会、第六房的长老会以及试图阻止械斗恶化的非基督教徒村民。前两支力量分别求助于各自所属教会的传教士，而非基督教徒村民则请求县令前来调停冲突。鉴于形势日益恶化、矛盾不断升级，两个教会的传教士以及当地衙门分别就此事进行了调查，结果是他们都倾向于再次将械斗双方推上谈判桌。汕头的英美传教士与外交官员的直接参与将柳岗村事件从中国地方械斗问题转变成了外交风波。这又让我们想起了古溪教案——起初只是基督教内两个相互对立的宗族派系之间的冲突，但是最后却局势失控，不得不求助于传教士、外交官员和县衙去解决问题。

在谈判过程中，这两个对立的宗族房派都希望县衙严惩对方。第六房的表现要比上次更加激进，他们甚至在谈判期间还试图再次组织力量去攻击第四房。由于英国长老会拒绝利用外交力量去对抗美国浸信会，希望落空的第六房的一些人便寄希望于揭阳的法国天主教会，希望从那里得到帮助。第六房将法国天主教会卷入这场纷争的做法，不仅使局面进一步恶化，而且使得浸信会和长老会传教士之间的谈判更加难以开展。法国天主教会则认为这是一个在揭阳县城之外建立传教据点的大好机会，因而欣然受邀，从而使柳岗教案又演变成美法传教士的另一次对峙。由于美国浸信会在古溪一案中未能获得美国驻北京公使的足够支持，因此在柳岗村事件中再次与法国天主教会对抗的时候，便已处于下风。

潮阳县令意识到，同时应付三支基督宗教的传教力量，是件非常困难的事，因此要求浸信会和长老会传教士督促这两个相互对抗的宗族分支尽快妥协、达成一致。然而，第六房拒绝做出任何让步，坚决要求潮阳县令将杀人凶手缉捕入狱。潮阳县令最终安排了一次会面，与会方包括浸信会和长老会传教士以及法国天主教会神父。因为在古溪有过一段不愉快的经历，因此三方面的传教士都想避免再次发生外交风波。最终，他们决定谁也不再插手，而将此事交由潮阳县令处理。后来的事实证明，他们达成的这个协议对柳岗



村事件的最终解决发挥了决定性作用。因为这不仅让潮阳县令可以直接全权处理此事，而且也避免了冲突中的陈氏两房分别倚重传教士的力量而使本来就很麻烦的事情变得更加棘手。

看到美国传教士不再为他们撑腰，第四房的许多成员都离开了浸信会，开始积极采取措施进行自保，以便防御来自第六房的潜在袭击。而第六房对整个审判过程非常不满，因为潮阳县令最终没有逮捕任何人，因此他们采取主动，抢先一步毁坏了第四房的果园和稻田。局势有可能演化为更加激烈的械斗。

为了制止事件继续扩大和恶化，潮阳县令向柳岗村派驻了衙役。但他仍然希望双方能够通过调解达成谅解，尽量避免以强制措施解决问题。最后，已经 78 岁高龄的第四房长老做出让步，向潮阳县衙自首认错。他的自首让对抗双方暂时恢复了平静，并且再次回到了谈判桌上。双方的和谈从 1898 年 3 月持续到了 1899 年 1 月，最终正式得到解决。谈判的最终结果是，第四房主动将杀人嫌犯交给县衙，这表明第四房承认了自己的错误，同时也宣告了他们在此次对抗中的失败。也正因为此次失利，第四房的很多人开始拒绝参加浸信会的活动，断绝与浸信会的来往，以此抗议美国浸信会传教士没有给他们提供支持。至于此次事件结束之后长老会信徒有什么反应，英国传教士并没有清楚的记载，唯一知道的是柳岗村长老会教堂一直保存完好。尽管第四房在 1899 年受挫，但是宗族内部的紧张和对抗依然存在。1902 年底，柳岗陈氏内部再次发生一系列械斗，但是这一次潮阳县令很快派出了兵役镇压，以强硬手段恢复了地方秩序。①

在 1898～1899 年双方谈判的过程中，美国浸信会和英国长老会传教士都寄希望于潮阳县令，希望他能了结此次冲突。在一封私人通信中，何约翰表达了他本人对中国官员以及浸信会信徒的感

① 1903 年 1 月 19 日《岭东日报》第 3 版。

激，感谢他们为柳岗教案的解决作了积极努力。[①] 在与驻汕头的英国领事满思礼（R. L. Mansfield）的通信中，汲约翰也提到了柳岗村事件，并表达了对潮阳县令的赞赏，因为他能够与传教士积极配合。[②] 汲约翰和何约翰对潮阳县令的积极评价表明，英美传教士都乐于看到中国地方官员适度地行使职权，有效地维护地方的法治和秩序。

柳岗教案的最终解决，对于汕头地区的基督教传教士和潮阳县令而言，很显然都是一个安慰。与古溪教案一样，柳岗教案反映的也是基督教内部宗派之间的矛盾冲突。在柳岗村，不同宗族支派选择加入不同的教会，其利用传教士力量以求自保的动机昭然若揭，入教因而成为一种乡村权力争斗背景下的政治性选择。当两个相互对抗的基督教社区沿着早就存在的地域和宗族房派界限而形成之后，就在双方之间催生了更加深刻和尖锐的矛盾与冲突，这反而不利于乡村政治权力的平衡和社会的稳定。由于这种复杂的社会环境，对于传教士而言，没有绝对的标准可以区分哪些是真正寻求宗教信仰的人，哪些是因为宗族矛盾而加入教会寻求保护的人。美国浸信会和英国长老会各自的宗派和文化背景都不一样，因此他们对这些因为宗族矛盾而入教的人的态度和策略也不尽相同。客观来讲，传教士由于受宗教热诚的感召和福音传播使命的驱动，因此欢迎任何一个对基督教表现出兴趣的人。在坚守这一原则的前提下，在实际的传教活动中，传教士必须考虑到各种各样的环境因素，包括申请入教者的背景、在某地建立教堂的潜在可能性、可资利用的

① 美国浸信会传教士联合会档案，美国浸信会海外传道会缩微胶卷号 69 - 17，何约翰致亨利·马比的信，1899 年 1 月 19 日。

② 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/1248，汕头领事满思礼与英国驻华大使麦克唐纳的普通信函，第 11 封，附件 3，汲约翰：《备忘录：宗族与乡村械斗》（Memorandum: Clan and Village Feuds），1897 年 5 月 13 日，第 430 ~ 432 页。



传教资源、与其他传教组织可能存在的竞争以及传教所及地区非基督徒和当地官方的态度等影响传教工作的各种因素。此外，传教士个人的个性、阅历、工作方式、传教策略以及兴趣等因素，也会直接影响到传教工作的开展。不论传教士最终做了什么决定，他们都在不断地顺应多边的地方社会，以期顺利地建立教会、发展信徒。但柳岗教案证明，本来打算扮演“和平使者”的英美传教士，差一点沦为地方社会宗族房派斗争的筹码。地方社会不同派系之间的权力关系和入教者的政治野心等，恰恰是传教士考虑不到的变量，而往往正是这些变量，会令传教工作异常艰难，甚至出现大起大落、变化无常的现象。这就要求传教士在传教工作中不能仅凭一腔单纯的宗教热诚。

第九章
风俗之争与村内械斗

现在，许多信徒的人身安全正面临日益严重的威胁。在普宁县，这些信徒人数众多，已经与蔡口那些被驱逐出来的难民基督徒联合起来，组织起武装力量自我防卫。这些信徒中有许多客家人，并且基本上都是无知的农民，他们有着强烈的与生俱来的自保能力，而且善于通过他们特有的方式为自己讨回公道。

——英国驻汕头领事法磊斯
(E. D. F. Fraser) (1900)[①]

与古溪和柳岗教案不同，蔡口教案是一起晚清时期典型的民教冲突。[②] 在蔡口村，长老会信徒拒绝参加村内祭祠活动，也不为此类活动捐献资金，因为他们认为这些活动具有宗教和偶像崇拜性质，有违他们的基督教信仰。然而，以对基督教持敌视态度的钟氏族长为首，该村的非基督教徒认为任何拒绝参加祭祠活动的人，都是对村社共同体的一种威胁和挑战，因此应该将他们赶出村子。尽

① 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/1363，法磊斯（Fraser）致麦克唐纳（Sir Claude M. MacDonald），《1899 年下半年汕头情报汇报》（*Swatow Intelligence Report for the Quarter Ended 31 December 1899*），1900 年 1 月 2 日，第 7 ~ 8 页。

② 李仁杰：《华北地区的寺庙社区与乡村文化整合：1860 ~ 1895 年间的直隶教案》。



管此类冲突属地方社会的风俗之争，但钟氏宗族并不是因为单纯的基督教信仰问题而与基督徒村民对抗：早在一部分村民归信基督教之前，蔡口村的两支相互对抗的力量之间就已经存在着长期的争执。事实上，对村内政治权力的争夺才是导致蔡口教案的主要原因。

本章将重新梳理蔡口教案的内在根源和社会背景，进而探讨下列几个问题：(1) 长老会传教士如何使蔡口村本来就已经存在的内部紧张关系更加激化？(2) 长老会信徒如何依靠英国传教士的力量来对抗来自宗族族长及非基督徒村民的威胁？(3) 传教士的干预在多大程度上可以保护当地信徒免遭迫害并最终化解冲突？

蔡口村是一个群山环绕、四周筑有寨墙的村子。它坐落于大顶山脚下，大顶山属于小北山山脉的一部分（见图 9－1）。这个村子只在南部村口处有一小块河流冲积平原，适合于农作物种植（见图 9－2）。由于缺乏可耕种的土地，村民通常主要从事经济作物种植，在村子东、西、北三面的山坡上种满了果树。直到今天，果树

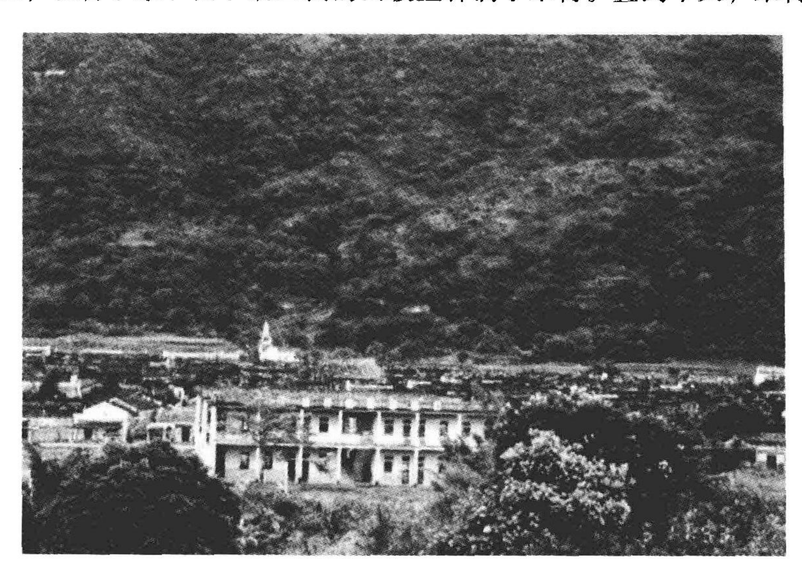


图 9－1　蔡口乡

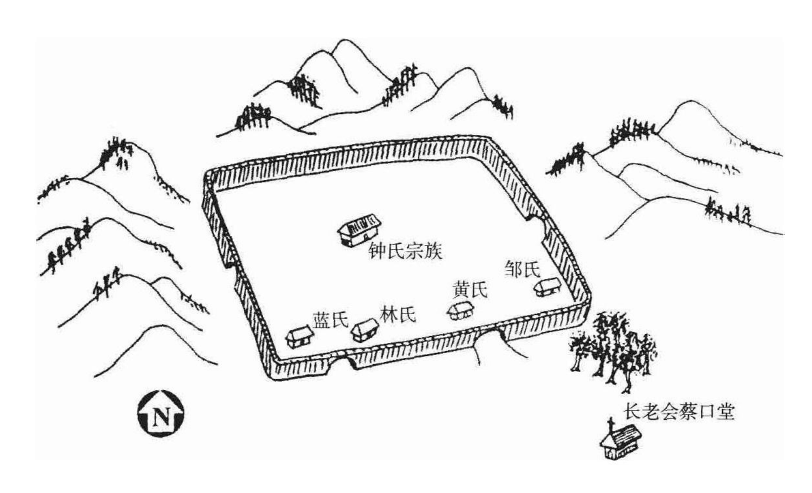


图 9－2　蔡口乡示意图

种植仍然是这个村子的经济命脉。1988 年，蔡口村被当地政府誉为普宁县“水果之乡”，也说明经济作物种植在该地区的民生经济中占据着非常重要的地位。[①] 客观地说，对于蔡口村以及前面例子中提到的栅子等山区而言，经济作物的种植是唯一可行和有利可图的农业生产方式。因此，我们就不难理解为何 1898 年的反教暴力事件发生之后，敌对的双方都要极力摧毁对方的果园。了解到当地经济结构的这种状态，也就可以理解乡村械斗中相互毁坏果园的行为实际是为了切断对方的经济命脉。

尽管位于山区，但是蔡口村却并不与外界隔绝。它在西面与麒麟墟有一条虽然狭窄但非常便捷的山道相通。每逢收割季节，经济作物便可以通过这个山道运往麒麟墟。不过在雨季时节，这条山道就非常泥泞，无法运输货物。在整个清朝时期，麒麟墟应该是普宁县北部最大的集贸墟市，这里总共约有 92 家商铺，从事多种多样

① 普宁县政府编《广东省普宁县地名志》，广东省美术出版社，1988，第 70～71 页。



的经济贸易活动。由于该墟市位于普宁县东北和东南之间的战略和交通要道上，因此清朝政府在这里建有一个卫所，驻扎着四五十名士兵。[①] 这些士兵都受过步枪、猎枪和弓箭等方面的专业训练。他们管辖着五个营地、一座瞭望塔和三座驿站，所有这些都是为地方安全而设的。卫所官兵的开支主要来自当地商铺店主们的税收。[②]

蔡口村最初位于潮阳县西部，属潮阳县管辖，后来于1732年划归普宁县。因此，在1745～1889年的《普宁县志》中，提及蔡口村时，是作为贵江都管辖之下的一个村子。[③] 然而，当地村民说，蔡口村早在明朝晚期就开始有人居住，而现在的所在地曾经有另外一个叫做蔡寨的村落。按照这种说法，在明朝最后一任皇帝崇祯皇帝在位时期（1634～1644），有一批人就曾来到这个地方，在蔡寨的对面建立了一个新村子，这个村子就叫做蔡口村，意为蔡寨的入口处。[④] 这个说法无法得到史料和学理上的证实，因为在这里根本找不到其他村落的痕迹。即便这个说法是真实的，蔡口村可能在清初的时候就与蔡寨合并了。

最初居住在蔡口的有钟氏家族及蓝、林、黄、丘、邹等姓。就其种族划分而言，这些村民被英国长老会传教士和汕头的英国领事形容为客家人。[⑤] 笔者在该村作调查的时候，钟姓和林姓后人坚持说，他们的祖先并非客家人。他们的说法很难得到证实，但可以肯定的是，蔡口村曾经是小北山脉地区的“半山客”（semi-hakkas，又称“半陕客”）聚居区之一。[⑥]

---

① 梅奕绍等修《普宁县志》，1745，台北，成文出版社，1974年再版，第117、150页。

② 赖焕辰等修《光绪普宁县志》，1889，第15页。

③ 《普宁县志》，第109页；《光绪普宁县志》，第13页。

④ 普宁县政府编《广东省普宁县地名志》，第70页。

⑤ 胡德：《未完成的使命？英国长老会在华南岭东的传教史》，第165、189、373页。

⑥ 方钦亮牧师，笔者访谈于广东省普宁市，1998年6月30日。

就村民而言，钟姓宗族是该地最早的居民，而其他姓氏的居民都是后来的，大多居住在村子寨墙以内比较边缘的地方。据估计，1899 年，该村全部人口大约有 900 人。[①] 钟姓宗族内部又分为三个支系，追根溯源这三个支系由同一个祖先的三个儿子繁衍而成。[②] 尽管钟姓居民占据该村人口的绝大多数，但是他们并非一个团结的宗族共同体，因此钟氏宗族内部的这三个支系之间经常发生争斗。没有资料和证据可以说明后来迁入的其他姓氏是否为钟氏的佃农，但可以肯定的是，到晚清时期，这些杂姓户已经不再处于钟氏宗族的控制之下，因为他们与钟氏族人一起共同居住在寨墙以里，并和钟氏族人一样在村子周围的山坡上种植自己的经济作物。这表明钟氏宗族和该地其他杂姓的居民之间已经有过一段相互磨合、协作的漫长历史。至于合作的原因，很大程度上在于人口的增加造成的土地压力，加剧了可耕种土地短缺的矛盾，迫使他们不得不合作，共同开垦可耕种的山地。这种合作模式在华南地区相当普遍，一般由地方头领负责调配相对短缺的资源，将土地出租给更加贫困的村民，这种做法可以保证村内的每个人都能保持相对稳定的收入。[③]

在蔡口村，村庙通过举办各种定期的祭祠活动，在增强宗族凝聚力、维护社区稳定方面扮演着非常重要的角色。正是通过这些活动，在村内人和村外人之间划出了界限。那些经常参加各种祭祠活动并且积极为村庙捐资的人，被认为是村内人，可以在祭祠活动之后分得供品，他们也有权利在周围山地种植经济作物。而那些以前参加祭祠活动、为村庙捐资，但在信仰基督教之后就不再继续参与

① 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/1098，法磊斯致沈道台的信，1899 年 8 月 10 日，第 268 页。

② 钟耀新，笔者访谈于广东省普宁县蔡口村，1998 年 7 月 5 日。

③ 陈张富美（Chen Chang Fu-mei）、马若孟（Ramon H. Myers）：《习惯法与中国清代的经济增长》（Customary Law and Economic Growth of China during the Ch'ing Period），《清史问题》，第 3 卷，1976 年第 5 期，第 5 页。



活动的人，则受到非基督徒村民的猜疑和敌视，甚至被当做村外人。后来，在钟邦南的带领下，一部分村民加入了基督教长老会，并且拒绝为1898年春节的村庙祭祠活动捐款，这使得情况变得更加复杂。[①]

在19世纪90年代，蔡口村的钟氏宗族以及蓝、黄、林、邹四姓共31户人家定期在棉湖长老会教堂参加周日礼拜。棉湖堂位于普宁和揭阳两县交界处，在蔡口村西北方向，离蔡口村有150公里。该堂建于19世纪60年代，是普宁县最大的基督教长老会教堂，到19世纪90年代早期，信徒人数达100余人。[②] 英国长老会传教士的记载中并没有关于上述31户人家入教过程的资料。到1898年蔡口教案发生之时，还没有关于这31户人家中具体有多少人受洗入教的记载。他们可能只是慕道者或者只是常来参加棉湖堂的活动。[③] 这些慕道者的领头人就是钟邦南，他是钟氏宗族中一个有权有势的人。此外，钟氏族长之一钟河图也曾一度经常参加教会活动。

1896年，钟邦南和钟河图都参与了龟背墟长老会教堂的修建过程，龟背墟位于蔡口村西北方向60公里处。[④] 后来可能是由于

---

① 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/1098，《英国长老会汕头传教团鲍德牧师备忘录：关于普宁县蔡口教案》（Chinese Version of the Memorandum Prepared by Rev. Peter J. Maclagan of the English Presbyterian Mission in Shantou, Regarding the Case of Persecution of Native Christians in Caikou in Puning），第256～259页。

② 汕头市档案馆，《民国档案》，12/11/14，《棉湖堂史略》（A Historical Account of the Mianhu Church）。

③ 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第1系列，档案第41B盒，第7号文件，汲约翰致亚历山大·康奈尔（Alexander Connell）的信，1899年9月13日。

④ 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第1系列，档案第42A盒，第5号文件，迈拉甘致亚历山大·康奈尔的信，1900年10月15日；汕头市档案馆，《民国档案》，案卷号12/11/14，《蔡口村堂会史略》；杨子实编《中华基督教蔡口堂会史略，1901～1949》（*A Historical Account of the Caikou Church of the Chinese Church of Christ from 1901 to 1949*），1949年12月25日，第145页。

双方意见不合，钟河图退出了修建计划。自此之后，他再也没有与长老会有过联系，并且对钟邦南恨之入骨。① 显然，钟河图和钟邦南之间的利益之争为后来的暴力冲突埋下了伏线。1897 年，龟背墟教堂正式开放，蔡口村的慕道者开始在这里参加教会活动，听华人传教人曾学义布道，但是钟邦南等仍然与棉湖的长老会保持着密切联系。

在蔡口村的 31 户长老会慕道者家庭中，有 7 户非常富有。他们拥有蔡口村绝大多数的耕地、森林和鱼塘。尽管这 31 户人家尚未受洗，但是他们的信仰都非常虔诚，他们严格地遵循着英国长老会传教士的教导。除了禁绝喝酒、吸食鸦片以及赌博之外，长老会传教士还强调他们必须完全摈弃其他的信仰活动，比如烧香拜神、祭祀祖先、迷信鬼神等。② 基督徒不仅要在日常生活中明确地区分神圣与世俗活动，而且坚决不能支持那些具有宗教性质、有悖于基督教信仰的乡村活动。如果基督徒占蔡口村人口的大多数，那就不会因为拒绝参加村庙活动而遭到非基督徒的指责，但是作为少数派，他们与村庙活动完全决裂的做法无异于自我树敌。当基督徒开始抵制村庙祭祠活动的时候，他们就已经划地自限，与非基督徒决裂，让自己成为众矢之的。在非基督徒看来，尤其是在钟氏族长眼中，拒绝参加村庙活动无异于漠视族长权威。一旦基督教信徒的自我认同意识凌驾于村社共同体的利益之上，那么发生民教冲突便只是时间问题了。

1899 年春，钟河图和另一名钟氏族长，也就是村庙负责人钟阿猫派人向村民派发祭祠活动的供品，同时向村民收取即将进行的

① 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/1330，《英国长老会汕头传教团鲍德牧师致英国驻汕头领事科林·福特的备忘录》（A Memorandum by P. J. Maclagan of the English Presbyterian Mission to Colin Ford, the British Consul in Shantou for Reference），福特信函之 6，附件 1，1899 年 2 月 17 日，第 61 ~ 77 页。

② 《潮惠长老会教会公例》，第 22 ~ 27、18 ~ 19 页。



村庙大戏演出费用。钟氏族长威胁基督徒说，如果他们拒绝捐资交费，就会将他们赶出村子。面对这种威胁，基督教徒内部分为两派：20户刚刚加入基督教长老会的村民表示屈服，并交纳了相关费用，这20户向钟氏族长妥协的人都来自其他姓氏，他们都住在村内边缘地区，本来就是弱势群体，因而容易受欺负。在被卷入此类乡村冲突之中、饱受多方夹攻的情况下，对他们来说妥协是最安全的选择。其余9户分别属于钟氏宗族及黄、林、蓝、邹四姓，都由钟邦南领导。他们立场坚定，拒绝妥协。在钟河图和钟阿猫看来，由于这几户基督徒家庭的不配合，因此导致村庙的收入减少，这直接挑战了他们的领导权威。最终，这9户基督徒家庭成为钟河图和钟阿猫领导发起的反基督教运动的打击对象。由此可见，在很大程度上，蔡口教案的导火线早已埋伏于修建龟背墟教堂一事上，而这次村庙捐献纷争则推波助澜，使钟邦南和钟河图的私人恩怨扩大为基督徒与非基督徒村民间的对抗，民教冲突由此激化爆发。

在双方冲突对立期间，有人发现蓝阿县的儿子蓝妈院死在蔡口村寨墙的门口。对此，钟阿猫督促蓝阿县前去普宁县投案，指控林阿县、蓝叫来和邹阿犁等三名基督徒为杀人凶手。钟阿猫的理由是，被害人蓝妈院曾发现林阿县从蓝家的果园里偷果子，并要求林阿县赔偿。林阿县后来为了报复，便理所当然地在另外两名基督徒的帮助下杀害了蓝妈院。林阿县则辩解说，蓝妈院被杀之时，他正好在钟春浩家处理钱账事务，因此他不在作案现场。后来，在好几名目击证人的证明下，基督徒又指出，杀人真凶其实是林阿鹊、钟冬派和钟阿问，并且指责受害人的父亲蓝阿县，说他受钟河图和钟阿猫的操纵而认基督徒为凶手，是对基督徒的诬陷。

对于此次事件，时任普宁县令敖式槱曾多次派出衙役到蔡口村作调查，但是衙役自始至终也没有找到可以支持上述任何一方说法

的证据。[①] 因为对官方的调查结果非常不满，钟阿猫招集了一帮村民袭击了林阿县、蓝叫来以及邹阿犁。他们将这三个基督徒家庭的所有人都赶出了村子，并且霸占了他们的所有财产。几个被驱逐的基督徒无奈之下向普宁县衙递交了诉状，并请求县衙给予帮助，但是普宁县衙拒绝对钟氏宗族采取任何行动。敖县令坚持认为，他们的冲突只涉及民间教务，属于宗教方面的分歧，因而并不属于他的职权范围。敖县令做出这样的决断，在很大程度上是因为他自己对基督教也存有偏见，这种偏见在此次事件后来的发展过程中得到证实。[②] 此外，敖县令的决断也与19世纪90年代中期官方对待地方基督教的政策有关。1896年，北京的总理各国事务衙门下令省级和县级官府，要保护所辖范围内外国传教士和中国的信徒的利益，负责赔偿他们所遭受的损失。这样一来，总理衙门便可以轻易地将清末中外条约中有关教案赔偿、教会利益保护等责任转嫁到省级和县级地方行政部门。敖县令拒绝蔡口村基督徒的申诉，也是为了避免日后要为他们的损失作赔偿。由于县令不愿意接手处理此事，对于这些被驱逐的基督徒来说，要解决他们与钟氏宗族的矛盾，寻求县衙的支持已经不是一种有效的选择。

在将林、蓝和邹姓三户基督徒赶出村子之后，钟氏族长决定将拒绝为祭祠活动捐钱的其他六户基督徒也处理掉。钟阿猫和钟河图决定，首先要在这些基督徒聚居区制造紧张气氛。他们雇了一批暴徒砍倒了林贤怀、蓝竹水和邱顺权三家的果树——这三户都是新加

① 敖式槱于1897～1902年间任普宁县县令，至于其祖籍何处、功名多高，我们无从得知。详见《潮州志汇编》，第1133页；英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/1461，《1902年第一季度情报汇报》（Intelligence Report for March Quarter 1902），1902年1月1日至3月31日，第68页。

② 《教务教案档》，第6辑，第3卷，第1573～1576页，文件号1090，1899年1月20日；文件号1092，1899年1月24日；文件号1093，1899年1月25日；文件号1095，1899年1月27日。



入教会的长老会信徒，然后却诬陷说这是其他基督徒所为。随后，他们以毁坏他人果园的罪名，命令将钟阿筐、钟阿箩、钟瑞蕊、黄阿锥以及黄娘听捆绑起来，这几个人都是基督徒。之后，钟氏族长同样霸占了这些人的财产，并将这些基督徒移交给了麒麟墟的军官。在被捕的五人中，钟阿筐和钟阿箩是钟邦南的儿子，他们两个人寻机逃到龟背墟，求助于那里的长老会教徒。后来，因为龟背墟长老会教堂和英国传教士对麒麟墟军官施压，钟瑞蕊、黄阿锥以及黄娘听三人也被释放。这个时候，钟氏族长已经将拒绝捐款的九户基督徒家庭中的七户共计四十余人驱逐出了村子，并霸占了他们的房产、耕地、鱼塘以及果园等。

就在对蓝妈院被杀案进行调查之际，敖县令下令将林阿县、蓝叫来和邹阿犁三人逮捕，而后指责说这三人就是杀害蓝妈院的凶手。而此前，这三个基督徒家庭已经被钟氏族长赶出村子。被基督徒指认为真正凶手的林阿鹄、钟冬派和钟阿问等三人则被召到县城，准备参加庭审。县衙还派出衙役前去蔡口村搜集与杀人案件有关的证据。而长老会传道人黄日初和曾学义则与几名被驱逐的基督徒村民一同回到蔡口，为前来调查的官员做向导。基督徒想把前来调查案件的官员拉拢到自己一方，以便从钟氏族长那里要回自己的财产。当基督徒陪同调查官员来到蔡口村的时候，他们遭到了钟氏族长雇来的暴徒的袭击。在袭击过程中，林阿县之妻林郑氏走避不及，被挟持为人质，之后更被轮奸。看到收回财产的目的无法达到，也无法营救林阿县的妻子，蔡口村基督徒被彻底激怒了。他们再次向龟背墟和棉湖墟的其他长老会信徒以及汕头的英国传教士发出了寻求帮助的请求。

黄日初、林芳和曾学义都是当地的长老会传道人，他们熟悉地方政治，对蔡口村基督徒连番受袭深表同情，于是便与被驱逐出蔡口村的基督徒一起参加了县衙的审判，以示支持。然而，汕头的英国长老会传教士并没有出席庭审，也没有主动为基督徒辩护。钟河图和钟阿猫则从潮州府城聘请了著名的讼师钟懋林，为在普宁县衙

审判中指控基督徒并操控整个审判过程做了充分准备。在庭审的最后，敖县令只是将三名基督徒缉捕入狱，而其他三名嫌疑人则被无罪释放。三名基督徒被指控为杀害蓝妈院的凶手，并且被施以酷刑，被迫招供认罪。

县令的判决结果惹怒了参加庭审的基督徒。在钟邦南、黄日初、林芳和曾学义的领导下，基督徒打算直接向普宁县令上诉。在将诉状递交给县令之前，基督徒在县衙外再次遭到了钟河图和钟阿猫雇来的暴徒的殴打，最终被迫解散，被驱逐的基督徒领袖钟邦南直接被暴徒殴打致死。在得知庭审结果和钟邦南的死讯之后，龟背墟和棉湖墟的信徒悲愤至极，他们决定与蔡口堂结成同盟，誓言要为蔡口村的教友出头。看到县衙毫无公平正义可言，他们决定拿起武器，组成武装力量，以便支持蔡口村流散在外的基督徒，共同对抗钟氏宗族的反教势力。显然，榕江流域的长老会网络，就像是一个信徒之间相互支持、帮助和相互保护的强大的力量动员机制。同样的现象也出现在澄海、饶平两县交界地带的基督教长老会。因为几乎与蔡口教案同时，澄海、饶平两县交界地带也发生了普遍的反基督教暴力冲突。作为对龟背墟和棉湖墟长老会行动的响应，在盐灶和黄冈教会的领导下，长老会信徒组成了各种各样的保护性组织。有些富有的信徒甚至将自己的财产存放到了教堂里，以防被反教者侵占。[①] 在危急关头，基督徒选择利用广阔的地方教会网络以求自保，这在当时是一种普遍现象。

当时，汲约翰在得知龟背墟和棉湖墟的长老会信徒决定以武力解决问题之后，曾试图阻止，同时又继续督促普宁县令更改他的判决。直到 1900 年初，汲约翰看到普宁县令仍然没有对蔡口村那些

---

① 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/1363，《关于汕头信徒遭受迫害的备忘录》（Memorandum on Persecution of Converts at Swatow），赫斯特（R. W. Hurst）致麦克唐纳的信之 9，1900 年 8 月 29 日，第 120～124 页。



流浪在外的基督徒做出任何公正的审判，于是他长途跋涉前往汕头，请求英国领事法磊斯想办法将敖县令撤换。然而，法磊斯却拒绝了他的请求。法磊斯不想介入蔡口教案，很大程度上与当时中国北方情绪高涨的义和团运动有关。如果法磊斯为了传教士的利益而干涉此事，他就有可能使蔡口教案升级成整个汕头地区的反基督教运动。换言之，国家内部的政治动荡，直接影响了地方社会的民教关系。北方地区反教情绪普遍高涨，国家上层对外国传教运动的态度也非常谨慎，在这样的情况下，地方社会“草根”阶层的民教冲突中，公平正义便难以体现。法磊斯所能做和愿意做的，是请求“铁面清官”沈道台复审蔡口教案，因为他认为敖县令对基督徒怀有偏见。沈道台接受了法磊斯的请求，并派潮阳县令裴景福再次开庭审理此案。[①] 1900 年 4 月，裴县令对蔡口教案进行了复审。岂料在复审过程中，裴县令被任命为南海县令，因此他随即丢下了正在复审的蔡口一案，前往南海就任新职。在他离开之后，刘平贵又被任命为潮阳县代理县令。潮阳县令的人事变动在很大程度上影响了对蔡口教案调查工作的顺利开展，这对于普宁的敖县令和蔡口村的反基督教势力无疑是件好事。[②]

蔡口教案直到 1901 年还未得到解决，被驱赶出村子的四十多名基督徒暂时寄住在附近的长老会信徒家中，依靠汕头地区英国传教士的经济接济维持着生活。在所有被驱赶的基督徒中，大约有 20 名妇女、小孩和老人，这些人得到英国长老会传教士的直接援助。据记载，当时援助的资金大约是每月两英镑。[③]

---

① 裴景福，安徽人，科举进士。1898～1899 年间任潮阳县知县。《潮州志汇编》，第 1101 页。

② 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/1330。

③ 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第 1 系列，档案第 42A 盒，第 5 号文件，迈拉甘致亚历山大·康奈尔的信，1900 年 10 月 15 日。

通过三名基督徒被逮捕这一事件，我们可以看出地方社会民教冲突中双方在试图操控事件时所采取的几个重要策略。尽管从长老会传教士那里得到了很多的支持，但是被驱赶出村的基督徒仍然明显处于弱势。由于敖县令对基督徒怀有偏见，因此他处处偏袒反教力量，没有为受害基督徒主持公道。在通过县令得到公正判决的希望破灭之后，长老会传教士开始转变策略，试图通过与钟氏族长和谈的方式解决问题，同时直接向沈道台提出了上诉。1900 年，当长老会传教士与钟氏族长就允许被驱逐的基督徒村民返回村里的条件进行谈判的时候，有谣言说所有的外国传教士都将被义和团驱逐出中国，因此基督徒也无法继续得到基督教会的庇护。钟氏族长听到这样的传言后，立即中止了谈判，因为他们看到地方官员没有采取任何辟谣行动，更何况他们在与基督徒的对抗中完全占上风。与此同时，伴随着谣传而来的，是又一轮反基督教暴力行动，这些活动大多以练江流域的民间教门组织大峰会为幌子，矛头直指各地教堂和教会。在这种情况下，钟氏族长与基督教传教士之间的紧张关系以及相互猜疑一直持续，直到义和团运动结束。①

钟氏族长利用春节期间的祭祠活动，对抵制他们权威的基督徒少数派进行了惩罚。他们不仅将基督徒赶出了村子，而且霸占了基督徒的财产，甚至为达到目的不择手段。他们炮制杀人案，聘请专业讼师，并利用普宁县令去对付基督徒，对当地基督徒造成了不小的打击。当基督徒试图向县令提出上诉的时候，钟氏族长再次制造了暴力事件，先发制人雇用地方暴徒袭击了基督徒，并且杀害了钟邦南。所有这些针对基督徒的行动都是暴力和血腥的，这也表明蔡口村的钟氏宗族权势不可一世。此外，钟氏族长

① 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/1363，赫斯特致麦克唐纳的信，1900 年 8 月 29 日，《关于汕头信徒遭受迫害的备忘录》，第 117 页。



能够操控普宁县令，让县令通过县衙审判程序来惩罚基督徒，也表明钟氏族长与普宁县城的权力机构有着密切联系。然而，在传教士的记载和中国官方资料中，都没有任何关于双方关系的详细记载。当钟氏族长发起反基督教运动的时候，他们坚信能够将基督徒清扫出村，从而可以像以前一样，将整个村子纳入自己的掌控之下。

虽然义和团运动期间国家层面对外国传教士及中国教民的态度出现了一边倒的打压情绪，影响了各级地方的民教关系，但是义和团运动之后，随着国内政治局势的巨大变化，国家对待基督教传教士和传教活动的态度也发生了大逆转，钟氏族长显然对此并无预料。1900 年 10 月，清朝皇室为逃避八国联军而出走西安，两广总督李鸿章以及东南沿海其他省区的督抚联合建议清政府与八国联军议和。出于维护统治的实际需要和对当时情况的实际考量，清廷迅速转变了其反洋排外立场，同时下令各省官员要保护西方传教士和地方教会，以免其遭受义和团的攻击。[①] 义和团的失败则助长了西方传教士的气势，让西方传教士有机会卷土重来，因而在这次短暂的教难之后，不仅很快重新恢复运作，并且在更深层次、更广范围内成为地方社会中极有权势的组织。[②] 到 1900 年底，华南地区的政局中就已经出现了某些有利于基督徒利益的变化，对因遭受迫害而流离失所的蔡口村基督徒而言，这的确是值得欢欣鼓舞的好事。时任广东巡抚的德寿为积极支持李鸿章等人的建议，也为配合新的政治形势，及时发布了一通告示，告示中对北方地区的义和团运动进行了强烈的谴责和诋毁，并禁止任何人对外国传教士和地方基督

① 《光绪朝东华录》第 4 卷，中华书局，1958，第 4526 页。

② 伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆，英国长老会档案，海外传道委员会，第 1 系列，档案第 31 盒，第 3 号文件，高似兰致亚历山大·康奈尔的信，1901 年 12 月，《关于潮州府的报告：1900 年 1 ~ 10 月》（Report for Chao Chow Foo），第 4 页。

徒进行任何形式的攻击。[①] 与此同时，德寿还委任朱恩缙为新任惠潮嘉道台，命令朱恩缙解决所辖范围内所有的反基督教案件，并且赔偿外国传教士和地方基督徒遭受的损失。[②]

意识到当时这种政治风向的转变之后，长老会传教士立即向新任道台朱恩缙重新提交蔡口教案。在长老会传教士和汕头的英国领事的要求之下，朱恩缙责令潮阳县令对蔡口教案进行复审。值得一提的是，1900 年 3 月，广东省衙刚刚委任徐书祥为新任潮阳县令，替代了原县令刘平贵。英国驻汕头的领事斯科特（James Scott）对此次人事任免非常赞赏，因为他认为前任县令刘平贵是一个“在 1900 年的蔡口教案中没有尽职尽责（保护基督徒利益）的庸碌无能的官员”[③]。朱恩缙允许蔡口教案由另外一个县令重新审理，这一决策其实是在追查前任潮阳县令的失职。同时，这一命令也为普宁县的敖县令传递了这样一个清晰的信号：新任道台对普宁县令就蔡口教案所做的判决持怀疑态度。基督教长老会传教士对此决策当然欢欣至极，因为这一决定是对敖县令的一次严格审查，同时排除了钟氏族长们利用县令对基督徒的偏见打赢官司的机会。复审的结果是，三名被拘捕的基督徒无罪释放。尽管如此，这一结果并未使钟氏族长恼羞成怒，也没有使矛盾进一步升级。钟氏族长之所以接受了这样一个判决，一方面是因为新任道台在处理此案中扮演了中

---

① 文件号 384，《广东的反教冲突》（Anti-Christian Attacks in Canton），《斯科特领事致索尔兹伯里侯爵的电报》（Telegraphy by Consul Scott from Canton to the Marquess of Salisbury），1900 年 9 月 25 日，载于《关于中国动乱的通信》（*Correspondence Respecting the Disturbances in China*），英国政府提交给上下两院的外交信函，伦敦，1901 年 2 月；旧金山，中国资料中心，1975 年再版，第 126 页。

② 1900 年 10 月 24 日《北华捷报》（*North China Herald*），第 866 页。

③ 英国国家档案馆，外交部档案，FO 228/1412，斯科特致萨道义（Ernest Satow），《1901 年上半年汕头情报汇报》（Swatow Intelligence Report for the Quarter Ended on June 30，1901），1901 年 7 月 15 日，第 61 ~65 页。



间调解人的角色，另一方面也因为长老会传教士对钟氏族长做出了让步。作为交换，传教士要求钟氏族长允许被迫流浪在外的基督徒返回蔡口村。蔡口教案的最终解决证明，长老会和钟氏族长的确达成了一宗交易，因为钟氏族长没有由于杀害钟邦南或者强奸林阿县的妻子而受到任何惩罚，而被赶出村的基督徒也于 1901 年陆续回到蔡口村，并在村子南部入口处的寨墙外建立了新的教堂（见图 9－3）。[①] 新教堂的建立表明，钟氏宗族最终接受了长老会在蔡口村的存在。然而，在这次冲突过后，当地的基督徒仍然处在反教势力的潜在威胁下，因而不得不依靠汕头长老会传教士的庇护。



图 9－3　蔡口基督教堂

在这个多个姓氏杂居的社区内，村内信徒与钟氏族长之间早就存在的紧张关系，正是引发暴力冲突的主要原因。乡村内部的团结

① 汕头市档案馆，《民国档案》，案卷号 12/11/14，《蔡口堂会史略》。

稳定，总是与不同派系间资源竞争的压力并存。唯有理解这一点，方可以知道这两个彼此对立的派系是如何利用不同的政治资源和策略进行持续不断的权力斗争的。蔡口事件的最终结果也非常出乎意料，令人诧异。由于来自北京的政治气候的戏剧性变化，广东省的官员们在处理此次事件中的态度也发生了相应转变，对被赶出村的基督徒村民表现出了更多的同情。广东省衙对此次事件的直接干涉，完全推翻了普宁县令此前做出的判决，并且彻底改变了审判结果。在这样的氛围中，关于案件如何判决的问题，已经超出了普宁县令的掌控范围。不论省府和州县官员最终做出了什么样的决定，实质上都是为了不断地回应国家政治形势的变化。从蔡口教案中，可以得出这样一个具普遍性的、也是被我们前面章节所述的其他三个案例所印证的结论，即基督徒在乡村内部与其他势力或派系斗争时，传教士力量始终是可资利用的重要政治资源。

第十章
结　论

近日以来，中国教案，层见叠出，小则失财，大则失地，而教案一端，遂足以促中国瓜分之祸。吾谓此非宗教上之关系，乃政治上之关系也……中国之教案，实非因争教而起者也。传教之士，非有利玛窦之学识也；奉教之徒，非有徐光启之才技也；攻教之人，亦非如杨光先之挚诚也。盖教士之中，非无热心传教之士，然西国无业游民，亦多借传教以谋衣食(此皆不商不工不农不兵之徒，于彼国一无所用，故用以侦探中国，一有教案，则彼又将借之以为重矣)。教民之中，亦非无一二博通之士，然内地之入教者，又皆游手无赖之徒，恃入教之名，以达其作奸犯科之欲。至攻教之徒，以一时小忿，累及乡党，其愚必不足论矣。由是言之，教士者，西国之莠民也；教民者，中国之莠民也；攻教者，亦中国之莠民也。三者相翼，乃成祸乱。

——1904年10月12日《岭东日报》

(*Lingdong Daily News*)①

不论传统上对西方传教士、中国教民以及反教者们存在着怎样的偏见，这篇《岭东日报》的文章向我们展示了活跃在潮州地区

① 《论中国教案之原因》，1904年10月12日《岭东日报》第2版。

的基督教传教士所面对的复杂的社会环境。毋庸置疑的是，在基督教向潮州地区传播的整个历史过程中，始终伴随着一系列的集体性暴力冲突，这些冲突不仅涉及美国浸信会、英国长老会和法国天主教会，而且也涉及潮州腹地的中国基督徒、慕道者以及非基督徒村民。基督教传教士在潮州乡村建立的每一个教堂，都会对乡村社会的政治格局产生复杂而深远的影响。

在前面的章节中，我们已经通过几个典型个案，对 19 世纪晚期基督教传入潮州之后所引起的社会变化作了一个历史的考察。本书以美国浸信会和英国长老会在潮州地区的传教活动为重点，对几个基督教村落及其内部复杂的社会关系进行了细致的调查研究。在视角的选择上，本书抛开了传统上关于中国民众对待基督教时，要么接纳、要么排斥的非此即彼态度的一般性描述，而是视乡村信徒和教会组织为地方社会的政治性群体，利用中外官方文献、传教机构档案、地方史料和田野调查资料，具体地探讨了这些基督教群体的兴起过程，并将反教冲突事件放在乡村内部的资源争夺和政治博弈框架中进行具体分析，对乡村社会的不同利益派系如何利用基督教作为新的政治资源去提升自己的形象，增强自己的实力，进而积极参与乡村权力争夺的问题进行了深入探讨。本书也揭示了浸信会和长老会在该地区的传教过程中的一些共同特征：首先，这两个传教组织都依赖一般信徒做布道和建堂的工作，而且都出现了集体入教的现象；其次，教会创办人往往是通过血缘和同乡关系网络将基督教融入地方社会，以致在乡村、宗族和集市建立不同类型的教会，并发展出大规模的内地基督徒网络；再次，在频繁发生械斗的乡村，基督教的传入更将早已存在的资源纠纷激化成为集体暴力冲突，进而使基督教内不同教派、宗派之间的竞争与乡村社会的权力争夺交织重叠，使地方社会的矛盾更加纷繁复杂。本章在接下来的部分，将对本书中所有这些重要的发现作一个总结，进而指出，从“草根”社会的角度探讨基督教传教问题，对我们理解整个基督教

在华传教过程具有重要意义。

本书以潮州基督教传教运动为个案所作的历史性和区域性考察，对探讨19世纪晚期中国社会与基督教传教运动之间的互动关系作出了两个方面的贡献。第一，从中国“草根”社会的角度，去解释基督教传教运动取得成功的原因。早在1860年汕头成为《北京条约》规定的对外通商开放口岸之前，浸信会的传教活动已经在曼谷的一些潮州籍移民中展开。当时，南亚诸国与华南地区在宽阔的中国南海海域上有着发达的贸易网络，因此，在西方传教士得以进入内地之前，基督教就已经沿着中国南海的贸易网络和华人移民网络，通过海外华人信徒传到了潮州地区。当美国浸信会和英国长老会的传教士到达汕头的时候，他们继续依赖已经返回家乡的海外华人基督徒的血缘和同乡关系网络，前往内地建立传教根据地。在基督教传入潮州的最初阶段，曾经移民海外的华人基督徒是传教运动中的中坚力量，他们在没有西方传教组织的支持的情况下，自发地向家属和同乡传教，并在家乡开始宗教聚会，力图使基督教融入他们所属的社会网络，为1860年以后的传教运动奠定了基础。

从浸信会和长老会传教活动的空间地理范围来看，基督教在潮州地区的传播基本上是一种乡村现象，并且在很大程度上呈现出本土化倾向。在那些缺乏官府的有效控制并且有着长期乡村械斗传统的地方，基督教更是呈现勃兴之势。在沿榕江、练江两岸以及州府城镇周边的偏僻地带，大量的浸信会和长老会教堂被建立起来，而地处贫困地区的人们比韩江一带相对富裕的人们更乐于加入教会。总体来看，基督教在内陆地区的传教要比沿海更有成效，在某种意义上，乡村社会成为当时基督教的活动中心，而那些身居穷乡僻壤、朝夕耕作的普通村民便是当时基督徒的典型形象。但是，在入教之后，这些乡村信徒并没有割断与他们固有的文化传统和社会习俗之间的联系，相反的，他们恰恰从原有的世界观和宗教传统去理

解基督教教义，并且利用地方社会的乡村、宗族和集市的网络去建立教会，形成了多元的基督教群体。另一方面，当浸信会和长老会陆续进入乡村社会以后，他们便与当地固有的血缘关系以及市场网络等相互重叠，这些教会组织之间又保持着密切的联系，因而形成了多种多样的广阔的教会关系网络，这种教会网络曾遍布整个潮州地区，甚至延续至今。

由于美国浸信会和英国长老会都以汕头为基地，因此他们对乡村中这些分散各地的教会及教民并没有多少实际控制权。在整个19世纪后半期，传教士与当地基督徒们总是围绕着传教使团与当地教会关系的问题进行着协商，最终也没有清晰地分辨出是否存在有一方能够压倒另一方的主导作用，也不存在双方长期共享权力和利益的情况。这种模棱两可的情况贯穿于潮州地区教会发展成长的全过程。在这个过程中，汕头地区实力强大的传教组织不得不和那些有所企图的地方教会领袖协调关系。地方基督教势力试图把传教士作为他们在当地公共权力空间争夺主导权的政治资本。在安定时期，传教士们也试图纠正一种流行的观念——当地信徒认为加入教会能够得到人身安全的保障和物质回报。但是，实际运行中所面临的复杂情况，以及信徒们随时有可能做出的反常举动等，通常使得分辨真正的教徒成为一件难事——传教士及其华人传道人都很难区分哪些是真正的基督信仰者，哪些是所谓的“吃教基督徒”（Rice Christians）、“械斗基督徒”（Feuding Christians）或者“诉讼基督徒”（Litigation Christians，又译为“官司基督徒”）。正如前文所述的栅子、古溪、柳岗以及蔡口等地方的事例中所展现的那样，其中总有很多偶然性的情况发生，而这些偶然性因素又使得传教士不得不利用条约中规定的权力去保护当地教会和信徒的安全，而这种情况无疑使《圣经》与“洋枪”之间的联系进一步加强了。

本书的另一个主要贡献，就是对乡村械斗与集体入教现象之间的复杂关系进行了深入的分析。本书不同于传统上那种就地方社会

群体内部冲突本身进行集中深入的分析研究的做法，而是致力于通过分析地方社会内部的矛盾冲突来揭示这种矛盾对基督教传教运动所产生的影响。在潮州地区，基督教得以在混乱无序的内地乡村取得一定的发展，主要是因为在这些地方，基督教会成为某些别有所图的个人和群体追求利益的策略和手段，成为地方社会权力争夺中可资利用的政治资源。的确，中外条约赋予传教士的特权、英美教会组织及其背后的外交势力、地方教会的动员力量以及教会之间相互援助支持的网络等，都可以为乡村社会的敌对派系和利益纷争群体提供额外的政治资源。当时的集体入教现象，很大程度上都是基于上述这种政治动机。不论如何，可以肯定地说，当浸信会和长老会介入宗族和乡村内部的纷争时，教会随即成为一股新的政治力量。这样一个结果，对于传教士而言或许是始料未及的，也是极不情愿的，但事实的确如此。在发生冲突的时候，基督徒村民可以利用传教士的关系和教会关系网络去调动村外的资源与对手抗衡；而在社会安定的时候，教会则是已经或者正在融入信徒所属的宗族和乡村社会体系的重要组成部分，参加教堂活动也成为乡村信徒日常生活的一个方面。由于与非基督徒共同生活在一个人口密集、利益群体众多的乡村社区，因此基督徒村民不得不将教会与传统的血缘、地缘、宗族以及市场等网络紧密地结合为一体，以加强他们内部的凝聚力，巩固和增强他们在乡村政治中的实力。与此同时，出于同样的目的，通过同样的网络关系，基督徒村民还积极与附近其他乡村的基督教徒群体加强联系，组建起跨地区的教会联盟，以便相互提供支持和保护。这种教会联盟使基督教会成为一种强大的地方性组织，它既不同于传统上以血缘为纽带的宗族组织，也不同于以地缘为纽带的村落组织，但在某种程度上却超越血缘和地缘，以一种新的权力支配和资源整合方式，在地方政治和社会生活中发挥着重要作用。基督教在潮州地区的传教运动中的这种政治性特征，正好符合科大卫（David Faure）所谓的“宗教信仰普遍地扮演着

一个‘权力的证明’”的观点[①]，而且也可以与莫里斯·弗里德曼（Maurice Freedman）和裴达礼（Hugh D. R. Baker）对华南地区宗族政治的研究做一个对比。[②]

同样重要的一点是，基督教传教士的出现并非必然地激起民间的反基督教情绪和暴力行为。已有的研究中几乎一致的倾向性观点是，中国民众对基督教的态度除了敌视之外没有其他。事实上，大多数中国人对基督教的态度都是好奇或冷漠，而不是仇视。对于大多数基督徒和非基督徒而言，宗教信仰上的差异并不是导致双方关系紧张进而发生冲突的主要原因。当然，基督徒和非基督徒之间以及基督教内不同宗派的信徒之间的暴力冲突也绝非无缘无故，其成因乃是地方社会内部的权力斗争和资源冲突，表现为有计划、有组织，而且富有策略性。在栅子教案和蔡口教案中，敌对的双方分别是基督徒和非基督徒两个阵营；但是在古溪教案和柳岗教案中，相互对抗的宗族势力则分别归属于两个相互竞争的基督教教派，并且在各自教会的掩护下持续地斗争。这种模式揭示了乡村社会群体的内部矛盾与反教运动以及基督教内部教派冲突等多层面矛盾的重叠关系。在一个充满内部矛盾的社会环境中，对公共政治权力的争夺、实际利益的冲突以及各派系势力的自我膨胀等，都对基督教传教运动有着或多或少的影响。

此外，本书还强调，社会群体内部的冲突与社会群体之间的冲

① 科大卫（David Faure）：《中国农村社会的结构：香港新界东部地区的宗族与乡村》（*The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories of Hong Kong*），香港，牛津大学出版社，1986。

② 莫里斯·弗里德曼（Maurice Freedman）：《中国东南的宗族组织》（*Lineage Organization in Southeastern China*），伦敦，1958；该书中译本，刘晓春译，上海人民出版社，2000；《中国的宗族与社会：福建和广东》（*Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*），1966。裴达礼（Hugh D. R. Baker）：《一个中国的宗族村庄：上水》（*A Chinese Lineage Village: Shengshui*），伦敦，1968；《中国的家庭与血缘》，伦敦，1979。

突一样错综复杂，因为两个势不两立的派系通常属于同一个宗族或者乡村共同体，群体内部成员既有团结一致的愿望，也有因私人利益而产生的矛盾和纷争。在某种意义上可以说，对内部团结的渴望总是伴随着对敌对一方的提防。任何一个派系利用入教增加自身政治筹码的做法，都会使局势变得更加紧张和复杂；而不同类型的传教组织，其参与地方社会权力斗争的方式以及产生的影响均有不同。譬如说，浸信会那种分散型的组织模式就缺乏相互监督和制衡的机制，使一些有野心的教会领袖得以操控汕头的美国传教士，服务于他们自己的利益，这种现象可见于古溪和柳岗两个教案中传教士介入宗族内部冲突的例子。在古溪，北畔李氏因为在一系列资源争夺的摩擦冲突中失利于南畔李氏，因此决定利用浸信会增强和壮大自己的力量，用以对抗南畔人。在柳岗，陈氏第四房因为看到师雅各向榕江流域建堂布道的传教计划，因此自愿加入浸信会以削弱陈氏第六房的势力。相比较而言，长老会的权力集中型教会模式使英国传教士能够较好地控制地方信徒，并在应对反基督教事件时能够做出积极有效的回应。至少在栅子和蔡口教案中，英国传教士有效地保护了其信徒的利益。

在潮州，当浸信会和长老会作为新的政治力量发挥作用时，他们便对地方政治产生了巨大的作用。从纵向来看，浸信会和长老会传教组织将大量的乡村信徒纳入了自己的教会框架之中，使乡村信徒与汕头地区的传教士之间形成了一种由上而下的“受惠者—施惠者”模式的利益交换关系。正是通过广泛存在的教会关系网络，所有的乡村信徒与他们各自在汕头的传教总部联系在了一起，进而通过汕头传教总部，又与广东和北京的美国和英国外交代表建立了联系。从横向来看，教会关系网络使一些地方教会的领袖人物建立了相互联系，以教会联盟的形式与附近其他村落的基督徒之间建立了密切的、可以相互支持和相互保护的联系。尽管浸信会和长老会传教运动所吸引的人数不过数千人，但在以宗族和乡村组织为基础

的本土化过程中，教会网络成功地为信徒提供了新的政治资源和权力机制，使他们在地方政治中获得了一定的力量。由此看来，基督教对乡村信徒的直接吸引力不仅在宗教和精神层面，而且更在于政治和经济等实际利益方面。正是宗教因素和非宗教因素的相互配合，推动了潮州地区的传教运动。当时一些浸信会和长老会的本土传道人对乡村械斗和资源争夺所造成的不安和威胁深有感触，因此积极地以提供相关保护和支持为诱因来赢取信徒，并在信徒卷入诉讼和械斗等地方冲突时，竭力动员教会去维护信徒利益，从而使基督教成为一个非常富有吸引力的宗教，但同时也将教会变成了地方社会的保护性机构。乡村居民在听传道人布道、学习基督教教义的同时，也意识到基督教传教运动带来的种种实际好处，因此纷纷受洗入教，并自愿地献地建堂。在成为地方教会的一员的同时，信徒也开始利用教会所携带的政治资源服务于他们自己的利益。

如前所述，将基督教传教运动放在 19 世纪晚期潮州地区的真实历史场景中，就可以映射出中国地方社会内部斗争中一种新的策略。身处乡村的居民，所受的政府控制相对薄弱，甚至处在政府控制之外。在围绕地方权力和社会资源而进行的频繁的乡村械斗中，他们通过入教获得了政治资源，因而可以借用传教士力量，雇用地方暴徒，参与乡村社会的内部斗争。在古溪和柳岗教案中，敌对的两个宗族支派分别加入了两个相互竞争的基督教教派，并积极利用教会力量和传教组织去牵制对方，使教会不由自主地卷入了地方政治漩涡。可以说，传教士的干预不但无助于结束冲突，反而推波助澜将这种乡村社会的内部矛盾激化为基督教教派之争，使矛盾更加复杂。在栅子和蔡口教案中，情况更是如此。反教势力使用暴力、依靠县衙对抗长老会信徒村民，而信徒唯有借助英国传教士及其外交力量，方可自保。无论如何，事实证明，积极加入基督教会、有效动员和利用传教士及其外交力量，无疑是基督徒村民参与地方社会权力争夺的一个成功策略。

就研究方法来说，本书从微观历史入手，分析了潮州地区集体入教的背景、传教运动的内在动力以及不同类型的反教冲突。但同时也没有忽略一些重大的历史政治事件——如太平天国起义（1851~1860）、中日甲午战争（1894~1895）以及义和团运动（1900）对地方社会产生的作用。因为事实上，这些国家层面的重大事件对地方社会及基督教传教运动都有着广泛而深远的影响。太平天国起义后不久，在19世纪70年代早期就出现了潮州总兵方耀针对那些高度军事化的宗族势力的清乡运动。虽然方耀的军事行动造成了大量的伤亡，却推动了浸信会和长老会在内陆地区的传播。一方面，地方秩序的恢复为外国传教士及其培养的中国传道人营造了在乡村传播基督教的安全环境；另一方面，军事运动制造了一种人人自危的社会氛围，促使榕江和练江流域一带被方耀视为“匪乡”的乡村势力为寻求自保而纷纷入教。20多年后，中日甲午战争恰好与古溪和柳岗教案同时发生，当北京的总理各国事务衙门全神贯注于处理这次军事危机的时候，潮阳县令也不得不全力阻止古溪教案和柳岗教案，以免这些冲突升级成为外交风波。因为如果真到那个地步，那么小小的潮阳县令就无疑使朝廷高层陷入尴尬境地，他的乌纱帽也便难保了。

除了国家政治局势的影响之外，广东省衙官员的个性因素和关注点的不同，也对县衙处置反基督教事件的态度及其最终结果产生了直接的影响。譬如说，19世纪70年代晚期，两广总督刘坤一就采取多种手段阻止天主教和基督教向内地的传播。他个人的反教立场和强硬手法决定性地影响了棚子教案的最终结果。另一个例子是义和团运动期间李鸿章对外国人采取中庸态度，下令保护两广地区的西方商人、传教士以及中国基督徒，而这一决定恰好为蔡口教案的最终解决营造了非常有利的政治氛围。面对瞬息万变的政治环境和西方国家的外交压力，关于如何处置民教冲突、妥善调解教案的问题，已经超出了地方县令的掌控范围。无论县令最终做出了什么

样的判决，他们都要不断应付来自汕头、广州和北京的西方国家的外交压力，更要准确判断中国国内更大范围和更高层次的局势变化，准确把握政治方向，在这种情况下，对地方教案的具体审判已经是无关紧要的了。

总而言之，本书研究所涉及的问题只是基督教在华传教过程中一个小范围内的小方面。毕竟，每一个基督教群体都由各种各样的信徒个体所组成，其入教动机和目的又不尽相同，因而很难做到细微精确的把握。不过，就那些地方教会的创办者而言，不论其入教动机是否纯正、与别的信徒是否存在很大不同，可以确定的一个共同点是，他们都在自身所处的环境中利用基督教提升自身利益；同时，由于他们自身固有的社会影响力和对基督教的热情态度，他们也当然地成为西方传教士在地方社会的代理人。他们不仅将浸信会和长老会信仰转化为个人新的宗教和社会身份，同时将教会组织纳入了他们所属的血缘、地缘、宗族和同乡关系网络，这就为地方教会奠定了稳固的社会基础。这样一个关于文化交融的非常引人入胜的过程，以生动的画面表明了乡村基督徒在地方社会的新旧身份之间频繁的转换和交替，也展示了基督教与地方社会之间的多元关系。

近年来，狄德满和鲁珍晞已经就民众集体入教现象作了深入的研究，将集体入教原因划分为精神、社会、经济和政治等多个方面，为我们提供了可行的分析工具。如果用他们的方法和观点分析潮州地区的基督教传教运动，那么非常重要的一点就是，必须要考虑信徒复杂的入教动机、集体入教的社会机制和网络以及影响中国人归信基督教的社会环境因素和历史文化因素。由于基础资料的缺乏，我们很难判断一般信徒对精神、社会、经济以及政治等多方面动机之间的区别是否有所察觉。但在栅子教案和蔡口教案中，的确有一些值得关注的有趣现象。在栅子，那些遭受迫害幸免于难的长老会信徒对基督教的信仰比受迫害之前坚定了许多，他们或许将英国传教士给予的保护理解为上帝对他们的保佑。但在暴力事件结束

之后，他们绝对信任传教士，更将自己未来的安危托付于传教士之手。在蔡口教案中，钟氏族长不能容忍长老会信徒的存在，认为长老会信徒对他们的权威构成了挑战，因而决定将他们逐出蔡口村。如果信徒们屈服于钟氏族长为首的反教者，则可能免于被驱逐，但他们拒绝屈服和妥协，而是以坚定的信仰表明了他们对更加美好、安全的未来的渴望，也表明了他们想摆脱仇敌钟氏族长的控制、追求自由的决心。

对不同时期的反教事件作一个纵向的扫描，有助于我们捕捉集体入教现象的某些变化。在签订各种不平等条约之前，就整个东南亚地区而言，经济动因似乎是众多集体入教案例中最主要的原因。对一些海外潮州移民来说，加入基督教会就等于获得了被美国浸信会传教团雇用的物质保证。在整个 19 世纪七八十年代，潮州内地的乡村居民集体入教是为了逃避官府的镇压，表明他们有着强烈的政治动机。到 19 世纪 90 年代，宗族族长们早就意识到了外国传教士的强大力量，因此通过入教来巩固各自的地位，将入教作为地方政治较量中增强实力、压倒对手的一个策略。显然，基督教长老会和浸信会传教士在潮州地区的传教运动总是麻烦多多、关系紧张，并不是在一个真空的政治、社会和文化环境之中。对于普通信徒而言，促使他们加入长老会或浸信会的原因，在于他们遇到的一些切实的生活问题，而不在于神学上和哲学上的兴趣。如果没有政治、经济以及社会的动因，或许就不会出现集体入教的情形。通过对这种复杂的物质因素的分析，我们可以找到外国传教士与中国信徒之间以及不同社会情景中基督徒与非基督徒之间的权力关系的变化情况。

构建基督教在中国传播的“草根”社会史

本书主要致力于阐述基督教与潮州社会的变迁、基督教与民间

社会网络的结合以及教会组织对乡村社会内部矛盾的影响等问题。过去许多历史学研究者都想当然地认为，乡村基督徒没有像外国传教士和中国地方官员一样，留下可资参考的关于传教运动的文献资料。然而本书借鉴社会史和人类学的方法，以弥补文献资料的不足，并开拓新的研究视野。比如在潮州地区基督教发展蓬勃的蔡口、古溪、盐灶等地方，旧教堂、村寨围墙、望楼以及宗族祠堂、寺庙等建筑至今犹在，这些遗址其实是一种刻在石头和木头上的历史，不但有助于了解 19 世纪晚期传教士和信徒活动的空间分布，而且还可以通过档案文献和田野调查资料的结合，去重构基督教浸信会和长老会传教所及地区复杂多样的社会环境。只有这样的路径，才能超越西方传教士和中国官员的视野，并且可以从地方社会的角度，去重建以基督徒群体为中心的历史观，从而至少在地方基督教会史研究方面，取得方法上的突破。

本书无意于将浸信会和长老会传教士在潮州地区的传教经验简化为单一的普遍意义上的传教模式。由于中国幅员辽阔，国内各地情况复杂多样，天主教和基督教两派的信徒也相对较多，因此本书也无意于从浸信会和长老会传教案例中总结出一些关于 19 世纪晚期基督教在华传播的通用定律。近年来，郭思嘉、鲁珍晞、赵文词、史维东以及狄德满等人，已经从区域研究的角度来论述传教运动的内在动力，就天主教和基督教传教运动在乡村地区发展的复杂性和多样性作了论述。但笔者认为，只有在参阅更多的西方传教机构档案、中国地方文献和田野调查资料之后，才能梳理出基督教在华传教运动的区域模式。本书想要达到的目的，就是除了重构浸信会和长老会在华南某些乡村传教的历史经过之外，着重考察基督教会如何融入乡村社会、如何被卷入乡村内部冲突以及如何演变为乡村社会的政治资源和力量动员机制等问题。此外，本书也回答了这样一些问题：为什么有些中国信徒会将浸信会和长老会看做是保护性组织？这种普遍的观念在多大程度上影响了教会未来的发展？换

言之，在“圣经与枪炮”的结合过程中，基督教对民间社会的影响是多种多样的，具体地体现在政治、社会和文化等多个层面。

尽管有些教会领袖利用传教士资源去壮大自身政治力量和生存空间，但如果就此批评他们扭曲了基督教教义、阻碍了基督教向内陆地区的传播，则是一种误解。大多数基督徒在利用传教士资源的同时，也将教会组织纳入了其所在乡村的地方社会体系和网络中，这无疑有助于基督教的发展，也加速了基督教的本土化。这些教会领袖是完全独立自主的能动者，他们并没有按照英美传教士强加给他们的严格的规章制度去组织教会。相反，他们成功地摆脱了传教士的监督和控制，巧妙地将西方的教会模式与自身所处的传统社会网络结合在一起，形成了属于他们自己的教会。在反教暴力冲突过去之后，他们依然将教会看成个人和宗族身份认同的一个重要方面，同时将教会作为维护其群体利益的重要武器。在他们的努力之下，乡村地区逐渐创立了以自立、自传和自养为原则的“三自教会”，这种成果为他们赢得了东西方文化交流的拓荒者的美名。对于浸信会和长老会传教士而言，他们虽然努力使基督教进入了华南内陆地区，但有些方面并没有按照他们的预期发展：西方传教士竭力尝试用其母国的传统基督教会模式规范中国地方教会，但是中国地方社会的乡村基督徒还是根据他们自己的需要和社会环境，建立了属于他们自己的本土基督教会。

与时下将基督教作为一个全球性宗教进行研究的风潮相契合，本研究对学界争论已久的关于基督教与中国文化是否可以相容的问题也进行了一些阐述。环顾21世纪初基督教运动的全球化和地方化发展趋势，本书打破了“西方中心论”、“帝国主义侵华论”、“中西文化冲突”、“挑战与回应”等学术框架，将焦点放在入教的平民百姓身上，借此了解民间社会芸芸众生的信教历程。过去西方汉学界的主流观点总是关注中国高度发达的儒释道传统文化，进而倾向于将基督教与中国社会的相遇概念化地解释为儒家文化与基督

教文化的冲突，这样的观点在谢和耐（Jacques Gernet）那部颇有争议的著作中有最好的表述。[①] 这种文化冲突理论的大前提，是假定中西方文化的差异是导致中国士绅排外反教情绪的最根本原因。在这样一种学术框架之下，学者们总是倾向于将两种异质文化碰撞交流的过程简单地解释为接受或者排斥。[②] 这种框架的问题就在于它只关注文化精英的反应，而忽略了处在文化底层和社会边缘的人群——也即广大乡村民众——在经历外来文化时所抱持的态度和发生的变化。很明显，这一框架因而也难以解释晚清时期出现的诸多集体入教现象。同时，这一框架并没有关注这样一个事实：至少在潮州的某些偏远乡村，浸信会和长老会组织已经完全融入了地方社会网络，并在地方社会留下了深深的烙印。

事实上，与学术语言中的表述相比，基督教在潮州社会实际中已经经历非常本土化的过程。而这种本土化能够在潮州成功实现，应该归功于当地社会关系网络的作用，因为正是通过这些网络，基督教信仰从起初人传人、家传家和村传村的模式，发展到了代代相传的模式，并且建立了人数众多的教会。乡村基督教的这种增长和发展模式为基督教的本土化观点提供了支持，同时也彻底地反驳了那种关于基督教与中国文化无法相容的论点。只有切实地考察乡村基督徒栩栩如生的生活画面，我们才能更加清晰和准确地理解潮州地区基督教传教运动的内在动力。希望本书能在构建近代中国基督教的“草根”历史方面起到抛砖引玉的作用。

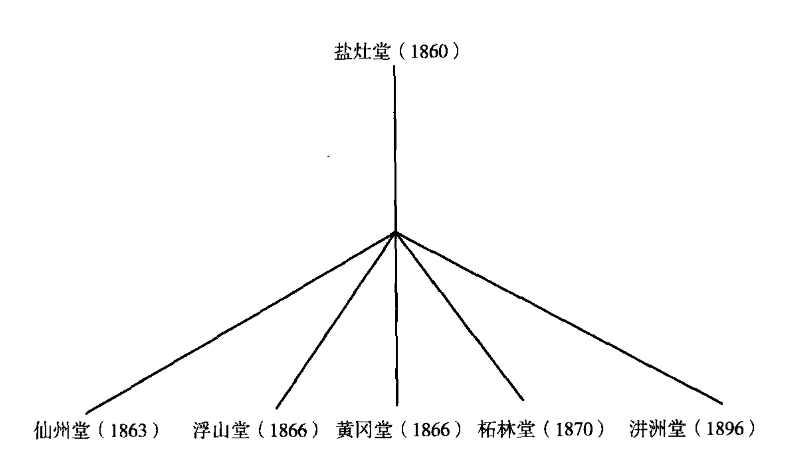
---

① 谢和耐（Jacques Gernet）：《中国和基督教的碰撞：一种文化的冲突》（*China and the Chirsitian Impact: A Conflict of Cultures*），剑桥大学出版社，1985。

② 近年来，塞缪尔·亨廷顿（Samuel Huntington）已经利用同样的理念去解释后冷战时代的国际关系，参见氏著《文明的冲突和世界秩序的重建》（*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*），伦敦，1998。

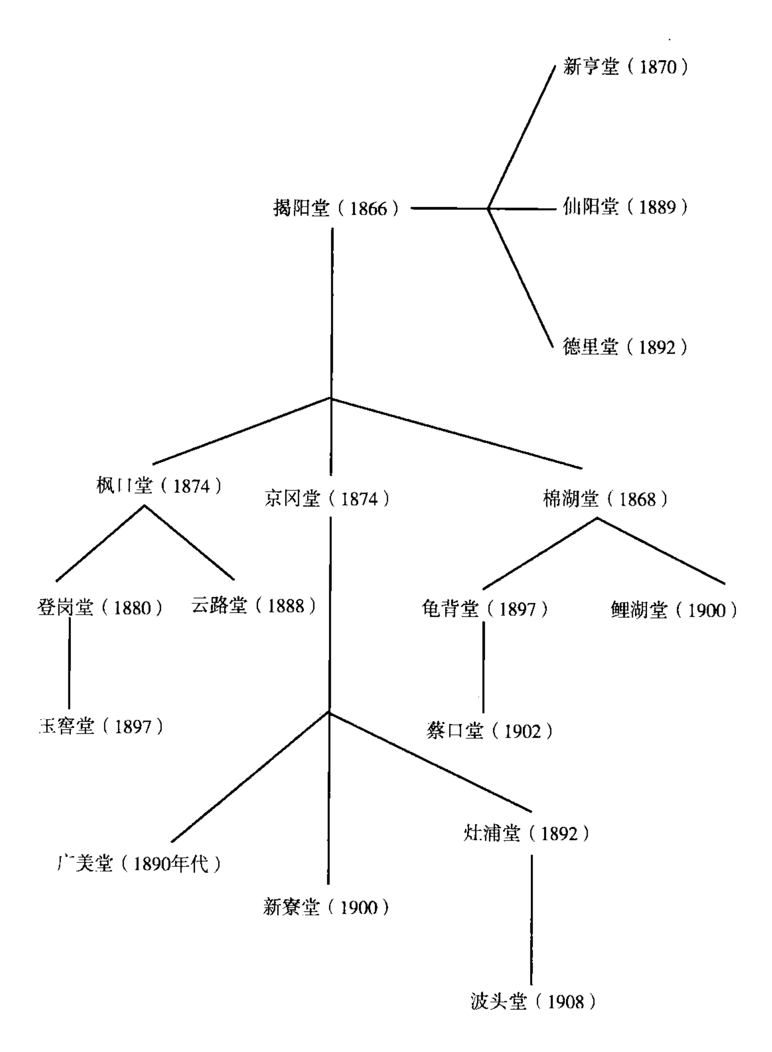
附　录

附件1　澄海、饶平县边界地带的长老会教会网络（括号内为建堂年份）



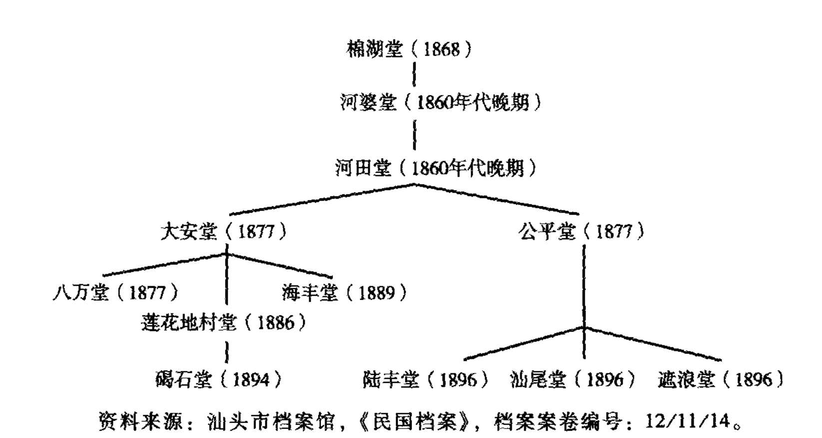
资料来源：汕头市档案馆，《民国档案》，档案案卷编号：12/11/14。中华基督教会盐灶堂会编《盐灶堂会百年纪念刊》，盐灶，1949。

附件 2　榕江流域的长老会教会网络（括号内为建堂年份）



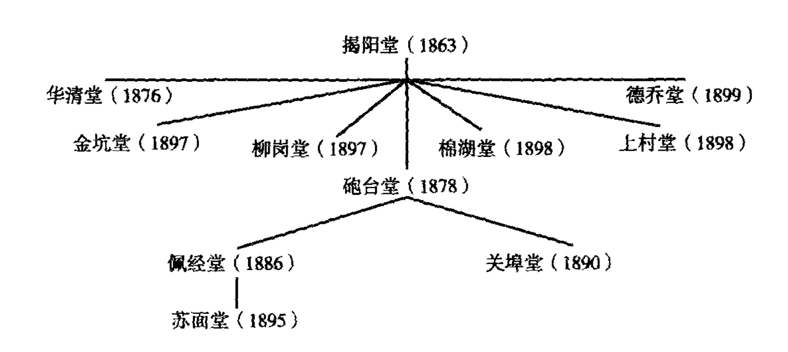
资料来源：汕头市档案馆，《民国档案》，档案案卷编号：12/11/14。

附件3 潮州、惠州府边界地带的长老会教会网络（括号内为建堂年份）



资料来源：汕头市档案馆，《民国档案》，档案案卷编号：12/11/14。

附件4 榕江流域的浸信会教会网络（括号内为建堂年份）



资料来源：《岭东浸会七十周年纪念大会特刊》，岭东浸会干事局出版，1932年6月。

参考文献

档案资料

美国纽约州罗切斯特市美国浸信会历史学会（American Baptist Historical Society. Rochester, NY），美国浸信会传教士联合会档案（American Baptist Missionary Union Archives）：缩微胶卷。

英国国家档案馆（Public Record Office, Britain），英国外交档案（The Foreign Office Archives）：

FO 228 驻华大使馆领事馆档案：通信；

FO 682 中文杂件；

FO 931 广东省档（原属 FO 682）。

英国伦敦大学东方及非洲研究学院图书馆（School of Oriental and African Studies Library, University of London）：

世界传教委员会：伦敦传道会档案和图书（The Council for World Mission: The London Missionary Society Archives and Library）；

英国长老会档案（The Presbyterian Church of England Archives）；

阿查理私人档案（Sir Chaloner Alabaster Papers）。

中国第一历史档案馆，《军机处录副奏折》、《军机处照会》。

中国广东省汕头市档案馆，《历史资料》、《报刊材料》、《民国档案》、《民国资料》、《宗教局档案》。

中国广东省潮州市档案馆，《潮州市宗教局档案》。

中国广东省潮阳市档案馆，《历史资料目录》、《潮阳县宗教局档案》。

香港浸会大学图书馆档案室，《中国基督教历史档案》。

私人文件

方耀：《照轩公牍拾遗》，共4册，汕头市图书馆。

John Campbell Gibson Papers. Gibson Family. Britain. 《汲约翰牧师私人书信》，英国汲约翰家族。

《李氏五岭员先录祖派下子孙花名册》，中国广东省潮阳市古溪村，未出版手抄本，1996年12月30日。

出版史料

程宗裕编《教案奏议汇编》，1901，台北，国风出版社，1960年再版。

Correspondence Respecting Disturbances in China. 1901. Reprint, San Francisco, CA: Chinese Materials Center Inc., 1975. 《关于中国动乱的信函》，1901，旧金山，中国资料中心，1975年再版。

Davids, Jules, ed. *American Diplomatic and Public Paper: The United States and China*. Wilmington, DE: Scholarly Resources, 1979 - 1981. 戴维斯编《美国外交档案：美国与中国》，威尔敏顿市，学术资料出版社，1978 ~ 1981。

《光绪朝东华录》，中华书局，1958。

吕实强编《教务教案档》，共21册，台北"中央研究院"近代史研究所，1974 ~ 1981。

《清实录广东史料》，共6册，广东省地图出版社，1995。

Swatow Customs Service. *Decennial Report (1882 - 1891)*. Swatow: Customs House, 31 December 1891. 汕头海关：《十年报告(1882 ~ 1891)》，汕头海关行署，1891。

Swatow Customs Service. *Decennial Report (1892 - 1901)*.

Swatow: Customs House, 31 December 1901. 汕头海关:《十年报告(1892~1901年)》,汕头海关行署,1901。

中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编《清季中外使领年表》,中华书局,1997。

中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编《清末教案》,共5册,中华书局,1996~2000。

地方志资料

《潮阳县志》,广东人民出版社,1997。

《潮阳县水利志》,潮阳市水利局,1991。

《潮州市志》,共2册,广东人民出版社,1995。

赖焕辰修《光绪普宁县志》,1889。

《普宁县志》,广东人民出版社,1995。

饶宗颐编《潮州志汇编》,香港,龙门书店,1965。

王之正修《陆丰县志》,1745,台北,成文出版社,1966。

周恒重修《潮阳县志》,1884,台北,成文出版社,1966。

周硕勋修《潮州府志》,1762,台北,成文出版社,1967。

基督教会出版物

American Baptist Union, comp. *Eighty-Third Annual Report with the Proceedings of the Annual Meeting*, Held at Pittsburgh, P. A., May 24 and 25, 1897. Boston, MA: Missionary Rooms, Tremont Temple, 1897. 美国浸信会联合会主编《第83届美国浸信会联合会年会年度报告》,波士顿,传教士书室,1897。该届年会于1897年5月24~25日在匹兹堡举行。

American Baptist Union, comp. *Eighty-Fourth Annual Report with the Proceedings of the Annual Meeting*, Held at Rochester, N. Y., May 17 and 28, 1898. Boston, MA: Missionary Rooms, Tremont Temple, 1898. 美国浸信会联合会编《第84届美国浸信会联合会年会年度报告》,波士顿,传教士书室,1898。该届年会于1898年5月17~

28 日在罗彻斯特举行。

《潮惠长老会教会公例》，上海，华美书店，1907。

Gauld, William and Gibson, John C. *The Chinese Highlanders and the Gospel: A Sketch of Mission Work among the Hakkas of the Swatow Region.* Edinburgh: Religious Tract and Book Society, 1882. 吴威凛、汲约翰：《中国山地人与福音：汕头客家人地区传教工作概况》，爱丁堡，1882。

Gibson, John C. *The Number of Readers in China and Work among Women there.* Glasgow: Aird and Coghill, 1887. 汲约翰：《中国读者的数量及长老会在妇女中的传教工作》，格拉斯哥，1887。

Gibson, John C. *Learning to Read in South China.* London: Hazell, Watson and Viney, 1888. 汲约翰：《在华南读书识字》，伦敦，1888。

Gibson, John C. *Mission Problems and Mission Methods in South China.* Edinburgh and London: Oliphant, Anderson and Ferrier, 1901. 汲约翰：《华南的传教问题和传教策略》，爱丁堡和伦敦，1901。

Gibson, John C., comp. *A Swatow Index to the Syllabic Dictionary of Chinese, by S. Wells Williams and to The Dictionary of the Vernacular of Amoy, by Carstairs Douglas.* Swatow: English Presbyterian Mission Press, 1886. 汲约翰编《卫三畏的〈汉英拼音字典〉和杜嘉德的〈厦门方言字典〉的汕头方言索引》，汕头长老会书馆，1886。

《岭东嘉音：岭东浸信会历史特刊》，第 10~12 版，1936 年 12 月 20 日。

《岭东浸会 70 周年纪念大会特刊》，汕头，岭东浸信会，1932 年 6 月。

Mission Council, comp. *Congregational Rolls for Use in the Swatow Mission.* Swatow: Mission Press, 1885. 汕头长老会传教委员会编《汕头地区长老会地方堂会教友名册》，汕头长老会书馆，1885。

Report of the Medical Missionary Hospital at Swatow in Connection with the Presbyterian Church of England, under the Care of Alexander Lyall, and of Medical Mission Work in the Hakka Country, under the Care of William Riddel for 1884. Swatow: Kwai Fung Printer, Bookbinder & Stationer, 1885.《1884年莱爱力医生报告汕头福音医院工作及李威廉医生报告客家地区医疗传教工作》，汕头，1885。

Report of the Mission Hospitals at Swatow and Ung-kang-phu, in Connection with the Presbyterian Church of England, under the Care of Philip B. Cousland and John F. McPhun for 1886. Swatow: Kwai Fung's Press, 1887.《1886年高仕兰和丰约翰医生报告汕头和五经富福音医院工作》，汕头，1887。

Report of the Mission Hospital at Swatow, in connection with the Presbyterian Church of England, under the care of Philip B. Cousland for 1887. Swatow: Kwai Fung's Press, 1888.《1887年高仕兰医生报告汕头福音医院工作》，汕头，1888。

Report of the Mission Hospital at Swatow, in connection with the Presbyterian Church of England, under the care of Alexander Lyall for 1888. Swatow: Kwai Fung's Press, 1889.《1888年莱爱力医生报告汕头福音医院工作》，汕头，1889。

The Shanghai and Hankow Committees of the Evangelical Alliance. *Memorandum on the Persecution of Christians in China*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1885. 宣道会上海和汉口委员会:《中国基督教受迫害备忘录》，上海，美华书馆，1885。

汕头区会编《黎力基牧师来潮布道80周年纪念会》，汕头，1929年9月。

中华基督教会盐灶堂会编《盐灶堂会百年纪念刊》，盐灶，1949。

访谈

方钦亮牧师，笔者访谈于中国广东省普宁市，1998年6月3日。

郭豫强，笔者访谈于广东省汕头市，1997年1月6日。

李官照，笔者访谈于广东省汕头市，1998年5月31日。

李松森，笔者访谈于广东省潮阳市古溪村，1997年1月5日、1998年3月5日、1998年5月31日。

李绪丰，笔者访谈于广东省潮阳市，1997年1月4、5日。

林性存，笔者访谈于中国香港，1997年9月16日。

吴雪彬，笔者访谈于广东省普宁市，1998年3月19日。

钟耀新，笔者访谈于广东省普宁市蔡口村，1998年7月5日。

报纸期刊资料

《潮声》，上海市图书馆。

《教会新报》，1868年9月至1872年9月，台北，华文书局，1968。

《岭东日报》，汕头市档案馆，1902～1909。

The North-China Herald and Supreme Court and Consular Gazette. 《北华捷报和最高法庭与领事公报》。

专著与学位论文

Anderson, Gerald H., ed. *Biographical Dictionary of Christian Missions.* Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 1999. 安德逊编《基督教传教传记词典》，大急流市，1999。

Antony, Robert James. "Pirates, Bandits, Brotherhoods: A study of Crime and Law in Kwangtung Province, 1796 – 1839." Ph. D. diss., University of Hawaii, 1988. 安乐博：《海盗、土匪和会党：1796至1839年间广东省的犯罪活动与法治的研究》，夏威夷大学博士论文，1988。

Baker, Hugh R. *A Chinese Lineage Village: Sheng Shui.* London: Macmillan Press, 1968. 裴达礼：《一个中国的宗族村庄：上水》，伦敦，1968。

Baker, Hugh R. *Chinese Family and Kinship.* London: Macmillan

Press, 1979. 裴达礼:《中国的家庭与血缘》, 伦敦, 1979。

Band, Edward. *Working His Purpose Out: The History of the English Presbyterian Mission, 1847 - 1947.* London: Presbyterian Church of England, 1948. 班华德:《达到目的: 英国长老会传教史, 1847~1947》, 伦敦, 英国长老会, 1948。

Barnett, Suzanne Wilson and John King Fairbank, eds. *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*. Cambridge, MA: Committee on American-East Asian Relations of the Department of History, Harvard University, 1985. 白威淑珍、费正清合编《基督教在中国: 来华基督教新教传教士的早期著述》, 哈佛大学历史系美国与东亚关系委员会, 1985。

Bays, Daniel H., ed. *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present.* Stanford, CA: Stanford University Press, 1996. 裴士丹编《基督教在中国: 从18世纪到当代》, 斯坦福大学出版社, 1996。

Bickers, Robert. *Britain in China: Communities, Culture and Colonialism, 1900 - 1949.* Manchester: Manchester University Press, 1999. 罗伯特·比克斯:《英国在中国: 社会、文化与殖民主义, 1900~1949》, 曼彻斯特大学出版社, 1999。

Black-Michaud, Jacob. *Cohesive Force: Feud in the Mediterranean and the Middle East.* Oxford: Basil Blackwell, 1975. 密萨乌:《强制力量: 地中海和中东地区的械斗》, 牛津, 1975。

Blake, C. Fred. *Ethnic Groups and Social Change in a Chinese Market Town.* Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1981. 柏桦:《一个中国墟市的族群和社会变迁》, 夏威夷大学出版社, 1981。

Blanford, Carl E. *Chinese Churches in Thailand.* Bangkok: Suriyaban Publishers, 1962. 卡尔·布兰福德:《泰国的华人教会》, 曼谷, 1962。

Bonk, Jonathan J. *Mission and Money: Affluence as a Western Missionary Problem*. Maryknoll, NY: Orbis ~~Book~~, 1999. 乔纳森·邦克：《传教与财富：富裕对西方传教士的影响》，玛利诺市，1999。

Buoye, Thomas. "Violent Disputes over Property Rights in Guangdong during the Qianlong Reign (1736 - 1795)." Ph. D. diss., University of Michigan, 1990. 步德茂：《乾隆时期广东地区财产权的暴力冲突（1736～1795）》，密歇根大学博士论文，1990。

Brackney, William H. *The Baptists*. Westport, CT: Praeger Publishers, 1994. 白克理：《浸信会》，西港市，1994。

《潮汕百科全书》，中国大百科全书出版社，1994。

Charbonnier, Jean, ed. *Guide to the Catholic Church in China 1997*. Singapore: China Catholic Communication, 1997. 沙百里编《1997年中国天主教指南》，新加坡，中华公教联络社，1997。

陈朝辉、蔡人群、许自策：《潮汕平原经济》，广东人民出版社，1994。

陈坤：《鳄渚回澜记：附治潮刍言》，1870。

陈银崑：《清季民教冲突的量化分析（1860～1899）》，（台北）商务印书馆，1990。

陈亿琇、陈放编《潮州民歌新集》，香港，南粤出版社，1985。

陈正祥：《广东地志》，香港，天地图书有限公司，1978。

陈支平、李少明：《基督教与福建民间社会》，厦门大学出版社，1992。

Coates, P. D. *The China Consuls, British Consular Officers, 1843 - 1943*. Hong Kong: Oxford University Press, 1988. 高克：《1843～1943年间英国驻华的大使和领事官员》，牛津大学出版社，1992。

Cohen, Paul A. *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860 - 1870*. Cambridge,

MA: Harvard University Press, 1963. 柯文:《中国与基督教: 1860~1870年间传教运动与排外情绪的增长》, 哈佛大学出版社, 1963。

Cohen, Paul A. *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*. New York, NY: Columbia University Press, 1984. 柯文:《在中国发现历史: 中国中心观在美国的兴起》, 哥伦比亚大学出版社, 1984。本书中文版, 林同奇译, 中华书局, 2002。

Cohen, Paul A. *History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience and Myth*. New York, NY: Columbia University Press. 1997. 柯文:《历史三调: 作为事件、经历和神话的义和团》, 哥伦比亚大学出版社, 1997。本书中文版, 杜继东译, 江苏人民出版社, 2000。

Cole, James H. *The People Versus the Taipings: Bao Lisheng's "Righteous Army of Dongan"*. Berkeley, CA: Institute of East Asian Studies, University of California, 1981. 柯慎思:《老百姓对太平军: 包立身的东安义军》, 加利福尼亚大学东亚研究所, 1981。

Conner, Alison Wayne. "The Law of Evidence during the Ch'ing Dynasty." Ph. D. diss., Cornell University, 1979. 康雅信:《清代法律中的证据》, 康奈尔大学博士论文, 1979。

Constable, Nicole. *Christian Souls and Chinese Spirits: A Hakka Community in Hong Kong*. Berkeley, CA: University of California Press, 1994. 郭思嘉:《基督徒的灵魂与中国人的精神: 一个香港客家社区的研究》, 加利福尼亚大学出版社, 1994。

Constable, Nicole, ed. *Guest People: Hakka Identity in China and Abroad*. Seattle, WA: University of Washington Press, 1996. 郭思嘉编《作客的群体: 中国和海外的客家族群身份》, 华盛顿大学出版社, 1996。

Cushman, Jennifer W. *Fields from the Sea, Chinese Junk Trade*

with Siam during the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries. Ithaca, NY: Southeast Asia Program, Cornell University, 1993. 库什曼:《海上领土: 18世纪末至19世纪初中国与暹罗的海上贸易》, 康奈尔大学东南亚研究部, 1993。

Davis, Lawrence B. *Immigrants, Baptists and the Protestant Mind in America*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1973. 劳伦斯·大卫:《移民、浸信会与美国的新教情结》, 伊利诺伊大学出版社, 1973。

Dikötter, Frank. *The Discourse of Race in Modern China*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1992. 冯客:《近代中国之种族观念》, 香港大学出版社, 1992。本书中文版, 杨立华译, 江苏人民出版社, 1999。

Dingle, Edwin John, ed. *The New Atlas and Commercial Gazetteer of China: A Work Devoted to its Geography & Resources, and Economic & Commercial Development*. Shanghai: North China Daily News and Herald Ltd., 1918. 丁格尔编《新地图与中国的集贸市镇: 一部深入其地理、资源、经济和贸易发展的著作》, 上海, 北华捷报公司, 1918。

Duara, Prasenjit. *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900 – 1942*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1988. 杜赞奇:《文化、权力与国家: 华北的乡村社会, 1900 ~ 1942》, 斯坦福大学出版社, 1988。

Dudgeon, John. *The Land Question, with Lessons to be Drawn from Peasant Proprietorship in China*. Glasgow: James Maclehouse and Sons' Publisher, 1886. 约翰·德贞:《土地问题: 从中国农民的所有权中汲取的经验》, 格拉斯哥, 1886。

Dunch, Ryan. *Fuzhou Protestants and the Making of Modern China, 1857 – 1927*. New Haven, CT: Yale University Press, 2001.

康日安：《福州的基督徒与现代中国的形成，1857～1927》，耶鲁大学出版社，2001。

Esherick, Joseph W. *The Origins of the Boxer Uprising*. Berkeley, CA: University of California Press, 1987. 周锡瑞：《义和团运动的起源》，加利福尼亚大学出版社，1987。本书中文版，张俊义、王栋译，江苏人民出版社，1995。

Esherick, Joseph W. and Mary B. Rankin, eds. *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*. Berkeley, CA: University of California Press, 1990. 周锡瑞、兰金合编《中国的地方精英及其统治模式》，加利福尼亚大学出版社，1990。

Fairbank, John King, ed. *The Missionary Enterprise in China and America*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974. 费正清编《中国的传教事业与美国》，哈佛大学出版社，1974。

方烈文编《潮汕民俗大观》，汕头大学出版社，1996。

房学嘉编《梅州地区的庙会与宗族》，香港，国际客家人联合会、海外华人档案馆、法国远东学院，1996。

Faure, David. *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories, Hong Kong*. Hong Kong: Oxford University Press, 1986. 科大卫：《中国农村社会的结构：香港新界东部地区的宗族与乡村》，香港，牛津大学出版社，1986。

Faure, David and Helen F. Siu, eds. *Down to Earth: The Territorial Bond in South China*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995. 科大卫、萧凤霞合编《深入乡土社会：华南的地缘纽带》，斯坦福大学出版社，1995。

Fei Hsiao-Tung. *Peasant Life in China: A Field Study of Country Life in the Yangtze Valley*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1939. 费孝通：《江村经济：中国农民的生活》，伦敦，1939。

Fielde, Adele M. *Pagoda Shadows: Studies from Life in China*.

London: Ogilvie Smith, 1887. 费尔德:《宝塔清影: 在华生活研究》, 伦敦, 1887。

Freedman, Maurice. *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: Athlone Press, 1966. 弗里德曼:《中国的宗族与社会: 福建和广东》, 伦敦, 1966。

Freedman, Maurice. *Lineage Organization in Southeastern China*. London: Athlone Press, 1970. 弗里德曼:《中国东南的宗族组织》, 伦敦, 1970。

Freedman, Maurice, ed. *Family and Kinship in Chinese Society*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1970. 弗里德曼编《中国社会中的家庭与血缘》, 斯坦福大学出版社, 1970。

Galbiati, Fernando. *P'eng P'ai and the Hai-lu-feng Soviet*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1985. 觉法治:《彭湃与海陆丰苏维埃》, 斯坦福大学出版社, 1985。

叶纳清 (Genähr, Ferdinand):《庙祝问答》, 香港, 1859。

Giedt, Emanuel Herman. "A History of the Planting of Protestant Christianity in the Province of Kwangtung, China." Ph. D. diss., Yale University, 1936. 纪德:《基督教新教在中国广东省的传播史》, 耶鲁大学博士论文, 1936。

Giles, Herbert A. *From Swatow to Canton: Overland*. Shanghai: Kelly and Walsh, 1874. 翟理斯:《翟理斯汕广纪行: 陆路交通》, 上海, 别法洋行书店, 1874。

顾长声:《传教士与近代中国》, 上海人民出版社, 1982。

顾炎武:《天下郡国利病书》, 1879, 商务印书馆 1936 年再版。

《广东省潮汕基督教会重建礼拜堂留影记》, 香港, 1997。

《广东省普宁县地名志》, 广东省美术出版社, 1988。

郭卫东、刘一皋合编《近代外国在华文化机构综录》, 上海人

民出版社，1993。

Harrison, Brian. *Waiting for China: The Anglo-Chinese College at Malacca, 1818 - 1843 and Early Nineteenth Century Missions*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1979. 布莱恩·哈里森：《期待中国：1818～1843年间的马六甲英华学院与19世纪早期的传教活动》，香港大学出版社，1979。

Hastings, Adrian. *Church and Mission in Modern Africa*. London: Burns & Oates, 1966. 海斯丁：《当代非洲的教会与传教运动》，伦敦，1966。

Hastings, Adrian, ed. *A World History of Christianity*. London: Cassell, 1999. 海斯丁编《世界基督教史》，伦敦，1999。

Hefner, Robert W., ed. *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley, CA: University of California Press, 1993. 罗伯特·哈弗诺编《归信基督教：大规模信仰转变的历史学和人类学分析》，加利福尼亚大学出版社，1993。

Henry, Benjamin C. *Ling-nam or Interior Views of Southern China, Including Explorations in the Hitherto Untraversed Island of Hainan*. London, 1896. 香便文：《岭南或华南内地的风景：包括对迄今尚未到达过的海南岛的探索》，伦敦，1896。

Ho, Ping-Ti. *The Ladder of Success in Imperial China*. New York: Columbia University Press, 1962. 何炳棣：《明清社会史论》，哥伦比亚大学出版社，1962。

Hobart, Kenneth Gray. "A Comparative History of the East and South China Missions of the American Baptist Foreign Mission Society, 1833 - 1935: A Study of the Intensive vs the Extensive Policy in Mission Work." Ph. D. diss., Yale University, 1937. 赫巴特：《1833～1935年间美国浸信会海外传道会在华东和华南传教事业的历史比较：集

中性与分散性传教策略的剖析》，耶鲁大学博士论文，1937。

Hood, George A. *Mission Accomplished? The English Presbyterian Mission in Lingtung, South China: A Study of the Interplay between Mission Methods and Their Historical Contexts*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1986. 胡德：《未完成的使命？英国长老会在华南岭东的传教史：传教方法与历史处境之间互动关系的研究》，法兰克福，1986。

Hood, George A. *Neither Bang Nor Whimper: The End of a Missionary Era in China*. Singapore: Presbyterian Church in Singapore, 1991. 胡德：《恰如其分：在华传教时代的结束》，新加坡长老会，1991。

Hsiao, Kung-Chuan. *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*. Seattle, WA: University of Washington Press, 1967. 萧公权：《乡村中国：十九世纪的帝国控制》，华盛顿大学出版社，1967。

胡绳：《帝国主义与中国政治》，人民出版社，1996。

Huang, Philip C. C. *Civil Justice in China: Representation and Practice in the Qing*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996. 黄宗智：《清代的法律、社会与文化：民法的表达与实践》，斯坦福大学出版社，1996；本书中文版，上海书店出版社，2007。

黄挺：《潮汕文化源流》，广东高等教育出版社，1997。

黄挺编《饶宗颐潮州地方史论集》，汕头大学出版社，1996。

Hunter, Alan and Kim-Kwong Chan. *Protestantism in Contemporary China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 韩德、陈剑光：《当代中国基督教新教》，剑桥大学出版社，1993。

Hunter, Jane. *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-the-century China*. New Haven, CT: Yale University Press, 1984. 简亨特：《优雅的福音传播：世纪之交的美国在华女传教

士》，耶鲁大学出版社，1984。

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. London: Simon and Schuster, 1997. 亨廷顿：《文明的冲突和世界秩序的重建》，伦敦，1997N；本书中文版，周琪等译，新华出版社，2002。

Hutchinson, Paul, ed. *A Guide to Important Mission Stations in Eastern China* (*Lying along the Main Routes of Travel*). 1920. Reprint, Taibei: Ch'eng-wen Publishing Co., 1971. 保罗·哈钦森编《中国华东地区重要的传教站导读》，1920；台北，成文出版社，1971年再版。

金天民编《潮歌》，广州，南大书局，1929。

Kaplan, Steven, ed. *Indigenous Responses to Western Christianity*. New York, NY: New York University Press, 1995. 史蒂芬·卡普兰编《对西方基督教的本地化回应》，纽约大学出版社，1995。

Katz, Paul R. *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995. 康豹：《瘟神与送瘟船：中华帝国晚期浙江地区的温元帅信仰》，纽约州立大学出版社，1995。

Kuhn, Philip A. *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796 - 1864*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980. 孔飞力：《中华帝国晚期的叛乱及其敌人，1796～1864》，哈佛大学出版社，1980；本书中文版，谢亮生等译，中国社会科学出版社，1990。

Laamann, Lars Peter. "The Inculturation of Christianity in Late Imperial China (1724 - 1840): The Emergence of a Chinese Expression of Christianity during the Eighteenth Century, its Perception by the Qing Elite and the Reaction of the State." Ph. D. diss., University of London, 2000. 劳曼：《中华帝国晚期基督教的本土化（1724～

1840)：18 世纪中国人基督教信仰的呈现、清代社会精英对基督教的态度以及朝廷对教会的反应》，伦敦大学博士论文，2000。

赖连三：《香港纪略》，暨南大学出版社，1997 年再版。

Latourette, Kenneth S. *A History of Christian Missions in China*. New York: Macmillan, 1929. 赖德烈：《基督教在华传教史》，纽约，1929。

Lee, Joseph Tse-Hei. "Conversion or Protection? Collective Violence and Christian Movements in Late-Nineteenth-Century Chaozhou, South China." Ph. D. diss., University of London, 2000. 李榭熙：《信教还是保护：19 世纪晚期华南潮州地区的集体暴力与基督教运动》，伦敦大学博士论文，2000。

Leonard, Jane Kate. *Wei Yuan and China's Rediscovery of the Maritime World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984. 林珍珠：《魏源与中国海上世界的重新发现》，哈佛大学出版社，1984。

Leonard, Jane Kate. *Controlling from Afar: The Daoguang Emperor's Management of the Grand Canal Crisis, 1824 - 1826*. Ann Arbor, MI: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1996. 林珍珠：《遥距控制：1824～1826 年间道光皇帝与漕运危机治理》，安娜堡市：密歇根大学中国研究中心，1996。

Leonard, Jane Kate and John R. Watt, eds. *To Achieve Security and Wealth: The Qing Imperial State and the Economy, 1644 - 1911*. Ithaca, NY: East Asia Program, Cornell University, 1992. 林珍珠、约翰·瓦特合编《实现强国富民：清帝国的政治与经济，1644～1911》，康奈尔大学东亚研究部，1992。

Leonard, Jane Kate and Robert James Antony, eds. *Dragons, Tigers, and Dogs: Qing Crisis Management and the Boundaries of State Power in Late Imperial China*. Ithaca, NY: East Asia Program, Cornell

University, 2002. 林珍珠、安乐博合编《龙、虎、狗：中华帝国晚期的危机管理和国家权力的界限》，康奈尔大学东亚研究部，2002。

李时岳：《近代中国反洋教运动》，人民出版社，1958。

李绪丰编《潮阳县文物志》，潮阳县文化局博物馆，1985。

梁治平：《清代习惯法：社会与国家》，中国政法大学出版社，1996。

林仁川：《明末清初私人海上贸易》，华东师范大学出版社，1987。

林瑞琪：《谁主沉浮：中国天主教当代历史反省》，香港，圣神研究中心，1994。

林治平编《基督教与中国现代化国际学术讨论会文集》，台北，宇宙光出版社，1994。

Ling, Oi-Ki. *The Changing Role of the British Protestant Missionaries in China, 1945 – 1952*. London: Associated University Presses, 1999. 凌爱基：《1945 至 1952 年间英国基督教新教传教士在华的角色变迁》，伦敦，联合大学出版社，1999。

Litzinger, Charles A. "Temple Community and Village Cultural Integration in North China: Evidence from 'Sectarian Cases' (*Chiao-an*) in Chihli, 1860 – 1895." Ph. D. diss., University of California at Davis, 1983. 李仁杰：《华北地区的寺庙社区与乡村文化整合：1860～1895 年间的直隶教案》，加州大学戴维斯分校博士论文，1983。

刘坤一：《刘坤一遗集》，中华书局，1959 年再版。

刘南威编《中华人民共和国地名词典・广东省》，商务印书馆，1994。

Liu, Tao Tao and David Faure, eds. *Unity and Diversity: Local Cultures and Identities in China*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1996. 刘陶陶、科大卫合编《统一与多元：中国的地方文化

与身份》，香港大学出版社，1996。

刘粤声：《香港基督教会史》，1941，香港，浸信会出版社，1997年再版。

Lodwick, Kathleen L. *Crusaders against Opium: Protestant Missionaries in China, 1874 - 1917*. Lexington, KY: University Press of Kentucky, 1995. 罗德维克：《禁烟运动：在华基督教新教传教士，1874～1917》，肯塔基大学出版社，1995。

Lozada, Eriberto Patrick. *God Aboveground: Catholic Church, Postsocialist State, and Transnational Processes in a Chinese Village*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2001. 罗沙达：《地上之神：一个中国乡村的天主教会、后社会主义政权和跨国网络》，斯坦福大学出版社，2001。

吕实强：《中国官绅反教的原因，1860～1874》，台北"中央研究院"近代史研究所，1966。

Lutz, Jessie G. and Rolland Ray Lutz. *Hakka Chinese Confront Protestant Christianity, 1880 - 1900, with the Autobiographies of Eight Hakka Christians and Commentary*. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1998. 鲁珍晞、罗兰卢兹：《客家人与基督教相遇：1880～1900年八位客家基督徒的自传及评述》，阿蒙克市，1998。

马长寿主编《同治年间陕西回民起义历史调查记录》，陕西人民出版社，1993。

Madsen, Richard. *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*. Berkeley, CA: University of California Press, 1998. 赵文词：《中国天主教徒：崛起的公民社会之悲剧和希望》，加利福尼亚大学出版社，1998。

Marks, Robert B. *Rural Revolution in South China: Peasants and the Making of History in Haifeng County, 1570 - 1930*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1984. 马立博：《华南的乡村革命：

1570～1930年间海丰县农民与历史的变迁》，威斯康星大学出版社，1984。

Marks, Robert B. *Tigers, Rice, Silk, and Silt: Environment and Economy in Late Imperial South China.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 马立博：《老虎、大米、丝绸、淤泥：中华帝国晚期华南的环境和经济》，剑桥大学出版社，1998。

McGrath, Alister E. *Christian Theology: An Introduction.* Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1997. 麦葛福：《基督教神学导论》，牛津，布莱克威尔出版社，1997。

Minden, Karen. *Bamboo Stone: The Evolution of a Chinese Medical Elite.* Toronto: University of Toronto Press, 1994. 文佳兰：《竹石：中国医学精英的演进》，多伦多大学出版社，1994。

Mungello, David E. *The Forgotten Christians of Hangzhou.* Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1994. 孟德卫：《被遗忘的杭州基督徒》，夏威夷大学出版社，1994。

Ng, Chin-Keong. *Trade and Society: The Amoy Network on the China Coast, 1683 – 1735.* Singapore: Singapore University Press, 1983. 吴振强：《贸易与社会：中国沿海的厦门网络（1683～1735）》，新加坡大学出版社，1983。

Ng, Peter Y. L. *New Peace County: A Chinese Gazetteer of the Hong Kong Region.* Hong Kong: University of Hong Kong Press, 1983. 吴彼得：《新安县：香港地区的中国县志》，香港大学出版社，1983。

Perry, Elizabeth. *Rebels and Revolutionaries in North China, 1845 – 1945.* Stanford, CA: Stanford University Press, 1980. 裴宜理：《1845～1945年间华北地区的叛乱和革命》，斯坦福大学出版社，1980。

Phan, Peter C. *Mission and Catechists: Alexandre de Rhodes and Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam.* Maryknoll, NY: Orbis

Books, 1998. 范彼得:《传教组织与传道人: 罗历山与17世纪越南的本地化》, 玛利诺市, 1998。

Popkin, Samuel. *The Rational Peasant*. Berkeley, CA: University of California Press, 1979. 波普金:《理性农民》, 加利福尼亚大学出版社, 1979。

Potter, Jack M., May N. Diaz and George M. Foster, eds. *Peasant Society: A Reader*. Boston, MA: Little, Brown and Company, 1967. 杰克·波特、曼·迪亚兹、乔治·福斯特合编《农民社会导读》, 波士顿, 1967。

Prasertkul, Chiranan. *Trade in the Nineteenth Century: Southwest China's Cross-boundaries Functional System*. Bangkok: Institute of Asian Studies, Chulalongkorn University, 1989. 普雷瑟特库:《19世纪的贸易: 中国西南地区的跨边界的功能体系》, 朱拉隆功大学亚洲研究所, 1989。

Prazniak, Roxann. *Of Camel Kings and Other Things: Rural Rebels against Modernity in Late Imperial China*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1999. 普拉兹尼亚克:《骆驼王和其他事件: 中华帝国晚期农村对现代性的反抗》, 兰哈姆市, 1999。

《清史稿校注》, 共15册, (台北)"国史馆", 1986~1990。

屈大均:《广东新语》, 共2册, 中华书局1997年重印。

Reid, Gilbert. *The Sources of the Anti-foreign Disturbances in China*. Shanghai, 1903. 李佳白:《中国排外骚乱的根源》, 上海, 1903。

《阮元年谱》, 中华书局, 1995。

Rubinstein, Murray A. *The Origins of the Anglo-American Missionary Enterprise in China: The Canton Years, 1807 - 1840*. Lanham, MD: Scarecrow Press, 1996. 张格物:《英美在华传教事业的起源: 1807~1840年间在广东的岁月》, 兰哈姆市, 1996。

Scarth, John. *Twelve Years in China: The People, the Rebels and the Mandarins*. Edinburgh: Thomas Constable and Co., 1860. 约翰·斯卡:《在华12年见闻录:百姓、起义者与清朝官吏》,爱丁堡,1860。

Scott, James C. *The Moral Economy of the Peasant*. New Haven, CT: Yale University Press, 1976. 斯科特:《农民的道义经济学》,耶鲁大学出版社,1976。本书中文版,程立显译,译林出版社,2001。

Scott, James C. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Ideological Struggle*. New Haven, CT: Yale University Press, 1985. 斯科特:《弱者的武器:意识形态斗争的日常形式》,耶鲁大学出版社,1985。

汕头市地名委员会等编《汕头市地名志》,新华出版社,1996。

Shenk, William R. *Changing Frontiers of Mission*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999. 威廉·申科:《不断变化的传教阵地》,玛利诺市,1999。

Siu, Helen F. *Agents and Victims in South China: Accomplices in Rural Revolution*. New Haven, CT: Yale University Press, 1989. 萧凤霞:《华南的代理人与受害者:土地革命的恶灵》,耶鲁大学出版社,1989。

Skinner, G. William. *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1957. 施坚雅:《泰国的华人社会:一个历史的分析》,康奈尔大学出版社,1957。

Skinner, G. William, ed. *In the Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1979. 施坚雅编《华人社会研究:弗里德曼论文集》,斯坦福大学出版社,1979。

Smith, Carl T. *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in China*. Hong Kong: Oxford University Press, 1985. 施其乐：《华人基督徒：精英、中间人与中国教会》，香港，牛津大学出版社，1985。

Smith, Carl T. *A Sense of History: Studies in the Social and Urban History of Hong Kong*. Hong Kong: Hong Kong Educational Publishing Co., 1995. 施其乐：《历史的觉醒：香港社会史论》，香港教育图书公司，1995。

Song, Arthur. "The Effects of Protestant Christianity on the Chinese Cult of Ancestors as Practised in the Johannesburg Area." Ph. D. diss., University of Durban-Westville, South Africa, 1989. 宋阿瑟：《基督教对约翰内斯堡地区华人祭祖仪式的影响》，南非德班大学博士论文，1989。

Soo, Ming-Woo. "Christianity in a Colonial and Chinese Context: The Internal Organisation and External Relations of the Swatow Baptist Church in Hong Kong." Ph. D. diss., University of London, 1980. 苏明和：《殖民地华人社区中的基督教：香港潮语浸信会的内部组织与外部关系》，伦敦大学博士论文，1980。

Spence, Jonathan D. *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*. London: Harper Collins Publishers, 1996. 史景迁：《上帝的中国儿子：洪秀全的太平天国》，伦敦，1996。

Standaert, Nicholas. *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China*. Leiden: E. J. Brill, 1988. 钟鸣旦：《杨廷筠：晚明中国的儒家士大夫与基督徒》，莱顿，1988。

Stanley, Brian. *The Bible and the Flag: Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Leicester: Apollos, 1990. 布莱恩·斯坦利：《圣经与旗帜：19、20世纪基督教传教运动与英帝国主义》，赖斯特市，1990。

Stauffer, Milton T., comp. *The Christian Occupation of China: A General Survey of the Numerical Strength and Geographical Distribution of the Christian Forces in China, 1918 – 1921*. Shanghai: China Continuation Committee, 1922. 司德敷编《中华归主：1918 至 1921 年基督教在华力量分布的数量统计与地理分布的一般性考察》，上海，1922。

Sun, E-tu Zen, comp. *Ch'ing Administrative Terms: A Translation of the Terminology of the Six Boards with Explanatory Notes*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961. 任以都编《清朝的管治术语：对于六部行政术语的翻译和考释》，哈佛大学出版社，1961。

Sweeten, Alan Richard. *Christianity in Rural China: Conflict and Accommodation in Jiangxi Province, 1860 – 1900*. Ann Arbor, MI: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 2001. 史维东：《中国农村的基督教：1860～1900 年间教会与江西社会的冲突与融和》，安娜堡市：密歇根大学中国研究中心，2001。

陶飞亚、刘天路：《基督教会与近代山东社会》，山东大学出版社，1995。

Tiedemann, Rolf Gerhard. "Rural Unrest in North China 1868 – 1900: With Particular Reference to South Shandong." Ph. D. diss., University of London, 1991. 狄德满：《1868～1900 年间华北地区的乡村动乱：以鲁南为核心的考察》，伦敦大学博士论文，1991。

T'ien, Ju-K'ang. *Peaks of Faith: Protestant Mission in Revolutionary China*. Leiden: E. J. Brill, 1993. 田汝康：《信仰的巅峰：中国革命时期的基督教新教传教运动》，莱顿，1993。

Torbet, Robert G. *A History of the Baptists*. London: Carey Kingsgate Press, 1963. 罗伯特・托比克：《浸信会历史》，伦敦，1963。

Van der Sprenkel, Sybille. *Legal Institutions in Manchu China*.

London: Athlone Press, 1977. 范德·斯普伦格尔:《清代中国的法律制度》，伦敦，1977。

Wagner, Rudolf G. *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in Taiping Rebellion*. Berkeley, CA: Institute of East Asian Studies, University of California, 1982. 鲁道夫·瓦格纳:《再造的天国幻境：宗教在太平天国起义中的作用》，加利福尼亚大学东亚研究所，1982。

Wakefield, David. *Fenjia: Household Division and Inheritance in Qing and Republican China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998. 魏大卫:《分家：清朝及民国时期的家产分割与继承》，夏威夷大学出版社，1998。

Wakeman, Frederic. *Strangers at the Gate: Social Disorder in South China, 1839 - 1861*. Berkeley, CA: University of California Press, 1966. 魏斐德:《大门口的陌生人：1839～1861年间华南地区的社会动乱》，加利福尼亚大学出版社，1966。

Walls, Andrew F. *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. Edinburgh: T&T Clark, 1996. 安德鲁·华尔:《基督教历史上的传教运动：信仰传播的研究》，爱丁堡，1996。

王琳乾编《潮汕自然灾害记略，714～1990》，广东人民出版社，1994。

王琳乾、陈大石、萧有馥编著:《潮汕自然地理》，广东人民出版社，1992。

王明伦:《反洋教书文揭帖选》，山东人民出版社，1984。

王玉棠:《刘坤一评传》，暨南大学出版社，1990。

Watt, John R. *The District Magistrate in Late Imperial China*. New York, NY: Columbia University Press, 1972. 约翰·瓦特:《晚清中国的县令》，哥伦比亚大学出版社，1972。

Welch, Holmes. *The Practice of Chinese Buddhism, 1900 – 1950*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. 霍马斯·唯兹:《1900至1950年间中国佛教的实践》,剑桥大学出版社,1967。

Weller, Robert P. *Unities and Diversities in Chinese Religion*. London: Macmillan, 1987. 魏乐博:《中国宗教的统一性与多样性》,伦敦,1987。

Wiest, Jean-Paul. "Catholic Activities in Kwangtung Province and Chinese Responses, 1848 – 1885." Ph. D. diss., University of Washington at Seattle, 1977. 魏扬波:《天主教在广东的活动和中国人的反应》,华盛顿大学博士论文,1977。

Wilkinson, Endymion. *Chinese History: A Manual*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. 魏根深:《中国历史手册》,哈佛大学出版社,1998。

Williamson, G. R. *Memoir of the Rev. David Abeel, Late Missionary to China*, 1844. Reprint, Wilmington, DE: Scholarly Resources, 1972. 威廉姆森:《雅裨理牧师回忆录》,威尔明顿,1844,1972年再版。

Wong, John Y. *Yeh Ming-ch'en: Viceroy of Liang Kuang, 1852 – 1858*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. 黄宇和:《两广总督叶名琛》,剑桥大学出版社,1976。

吴福环:《清季总理衙门研究》,新疆大学出版社,1995。

Wyman, Judith. "Social Change, anti-foreignism and revolution in China: Chongqing prefecture, 1870 – 1911." Ph. D. diss., University of Michigan, 1993. 朱迪斯·怀曼:《社会变迁、排外主义与中国革命:1870~1911年的重庆府》,密歇根大学博士论文,1993。

萧冠英:《六十年来之岭东纪略》,1925,广东人民出版社,1996年再版。

邢福增:《文化适应与中国基督徒,1860~1911》,香港,建

道神学院，1995。

邢福增、梁家麟：《五十年代三自运动的研究》，香港，建道神学院，1996。

徐钰庵：《潮属儿歌》，汕头，文明商务书局，1930。

Yang, Fenggang. *Chinese Christians in America: Conversion, Assimilation and Adhesive Identities.* University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1999. 杨凤岗：《美国的华人基督徒：归信、同化与内部认同》，宾夕法尼亚州立大学出版社，1999。

杨国桢：《明清土地契约文书研究》，人民出版社，1988。

杨彦杰主编《汀州府的宗族、庙会与经济》，香港，国际客家人学会、海外华人研究社、法国远东学院，1998。

Yates, Timothy. *Christian Mission in the Twentieth Century.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 提摩太·叶茨：《20世纪的基督教传教运动》，剑桥大学出版社，1994。

Yuan, Bingling. *Chinese Democracies: A Study of the Kongsis of West Borneo, 1776 - 1884.* Leiden: Research School of Centre for Non-Western Studies, Leiden University, 2000. 袁冰玲：《中国的民主：1776 至 1884 年间西婆罗洲的华人公司制度》，莱顿大学非西方研究中心研究学院，2000。

郑焕隆选编校注《蓝鼎元论潮文集》，海天出版社，1993。

期刊论文

Alford, William P. "Of Arsenic and Old Laws: Looking Anew at Criminal Justice in Late Imperial China." *California Law Review* 72, no. 6 (1984): pp. 1180 - 1256. 安守廉：《砒霜与旧法：中华帝国晚期的司法新探》，《加州法律评论》，第 72 卷，1984 年第 6 期，第 1180 ~ 1256 页。

Ashmore, William. "The Origin of the Missionary Troubles." *The Chinese Recorder and Missionary Journal* (*CR*) 27, no. 7 (1896):

pp. 323 – 331. 耶士摩：《“传教问题”的起源》，《传教杂志》，第27卷，1896年第7期，第323～331页。

Ashmore, William. “Outrages on the American Baptist Mission at Kho-Knoi.” Parts 1 – 3. *CR*, 27, no. 8 (1896): pp. 365 – 374; no. 9 (1896): pp. 423 – 432; no. 10 (1896): pp. 484 – 493. 耶士摩：《针对美国浸信会古溪堂的暴行》，第1～3部分，《传教杂志》，第27卷，1896年第8期，第365～374页；1896年第9期，第423～432页；1896年第10期，第484～493页。

Ashmore, William. “Three Schools of Learning.” *CR* (*Chinese Record*), 28, no. 3 (1897): 102 – 111. 耶士摩：《三教传统》，《传教杂志》，第28卷，1897年第3期，第102～111页。

Ashmore, William. “What is a Christian Education?” *CR*, 28, no. 4 (1897): pp. 153 – 160. 耶士摩：《什么是基督教教育?》，《传教杂志》，第28卷，1897年第4期，第153～160页。

Ashmore, William. “A Clan Feud near Swatow.” *CR*, 28, no. 5 (1897): pp. 214 – 223. 耶士摩：《汕头附近的一次宗族械斗》，《传教杂志》，第28卷，1897年第5期，第214～223页。

Ashmore, William. “Early Days of the Swatow Mission.” *CR*, 28, no. 9 (1897): pp. 419 – 422. 耶士摩：《汕头传教的早期岁月》，《传教杂志》，第28卷，1897年第9期，第419～422页。

Ashmore, William. “The Missionary and his Mission.” *CR*, 28, no. 11 (1897): pp. 507 – 515. 耶士摩：《传教士和他的使命》，《传教杂志》，第28卷，1897年第11期，第507～515页。

Ashmore, William. “The Starting Point in Theology.” *CR*, 29, no. 3 (1898): pp. 114 – 123. 耶士摩：《神学的起点》，《传教杂志》，第29卷，1898年第3期，第114～123页。

Ashmore, William. “Some Bits of Missionary Experience.” Parts 1 – 3. *CR*, 30, no. 2 (1899): pp. 53 – 62; no. 5 (1899): pp. 209 –

216; no. 6 (1899): pp. 278 - 287. 耶士摩:《一些传教士的经验》，第1~3部分，《传教杂志》，第30卷，1899年第2期，第53~62页；1899年第5期，第209~216页；1899年第6期，第278~287页。

Bays, Daniel H. "Christianity and the Chinese Sectarian Tradition." *Ch'ing-shih wen-t'i* 4, no. 7 (1982): pp. 33 - 55. 裴士丹:《基督教与中国民间教门传统》，《清史问题》，第4卷，1982年第7期，第33~55页。

Bays, Daniel H. "Christianity and Chinese Sects: Religious Tracts in the Late Nineteenth Century." In *Christianity in China: Early Protestant Writings*, edited by John King Fairbank and Suzanne Wilson Barnett. pp. 121 - 134. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. 裴士丹:《基督教与中国秘密教门：19世纪晚期的基督教印刷品》，载于白威淑珍、费正清合编《基督教在中国：早期新教传教士的著述》，哈佛大学出版社，1985，第121~134页。

Bianco, Lucien. "Early Twentieth-Century Xiedou." *Chinese Studies in History* 33, no. 2 (Winter 1999 - 2000): pp. 42 - 91. 毕仰高:《20世纪早期的械斗》，《中国历史研究》，第33卷，1999~2000年冬季，第2期，第42~91页。

Brokaw, Cynthia J. "Commercial Publishing in Late Imperial China: The Zou and Ma Family Businesses." *Late Imperial China* 17, no. 1 (1996): pp. 49 - 92. 包筠雅:《中华帝国晚期的商业出版：福建四堡地区邹、马两家的印刷生意》，《清史问题》，第17卷，1996年第1期，第49~92页。

卜永坚:《抗租与迎神》，《华南研究资料中心通讯》2000年1月15日第18期，第1~7页。

陈剑光、仲民:《使徒教会：中国山乡信徒团体的个案研究》，《中国神学研究院期刊》1993年7月第15期，第23~41页。

陈春声:《三山国王信仰与台湾移民社会》,《“中央研究院”民族学研究所集刊》1996年第80期,第61~114页。

陈春声:《嘉靖“倭乱”与潮州地方文献编修之关系》,《潮学研究》第5辑,汕头大学出版社,1996,第65~86页。

陈春声:《有关清代樟林港贸易的一段记载》,《华南研究资料中心通讯》1996年1月15日第2期,第2页。

陈树良:《祠堂、庙宇与社会整合:潮州陈氏宗族的研究》,《潮学研究》第4辑,汕头大学出版社,1995,第140~154页。

Cheng, Chu-Yuan. "Chaozhou People and Chaozhou Culture." *The American Journal of Chinese Studies* 4, no. 1 (1997): pp. 101 - 120. 郑竹园:《潮州人与潮州文化》,《美国中国研究期刊》,第4卷,1997年第1期,第101~120页。

Cheng, May Ming-Chun. "Familism and the Protestant Expansion in China." *Ching Feng: A Journal on Christianity and Chinese Religion and Culture* 41, no. 2 (June 1998): pp. 171 - 197. 郑明真:《家庭主义与基督教新教在华的传播》,《景风》,第41卷,1998年第2期,第171~197页。

Cheung, Sin-Woo. "Millenarianism, Christian Movements, and Ethnic Change among the Miao in Southwest China." In *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, edited by Stevan Harrell, pp. 217 - 247. Hong Kong: University of Hong Kong Press, 1995. 张兆和:《中国西南苗族地区的千禧年运动、基督教运动与族群变迁》,载于郝瑞编《中国边疆族群的文化冲突》,第217~247页,香港大学出版社,1995。

Choi, Chi-Cheung. "Reinforcing Ethnicity: The Jiao Festival in Cheung Chau." In *Down to Earth: The Territorial Bond in South China*, edited by David Faure and Helen F. Siu. pp. 104 - 122. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995. 蔡志祥:《巩固族群身份:长洲的太

平清醮》，载于科大卫、萧凤霞合编《深入乡土社会：华南的地缘纽带》，斯坦福大学出版社，1995，第104～122页。

Cohen, Paul A. "Christian Missions and Their Impact to 1900." In *The Cambridge History of China*, vol. 10, *Late Ch'ing, 1800－1911*, part 1, edited by John King Fairbank, pp. 543－590. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. 柯文：《1900年前的基督教传教运动及其对中国的影响》，载于费正清编《剑桥晚清中国史》第10卷，剑桥大学出版社，1978，第543～590页。

Eaton, Richard M. "Conversion to Christianity among the Nagas, 1876－1971." *The Indian Economic and Social History Review* 21, no. 1 (1984): pp. 1－44. 理查德·伊通：《1876～1971年间那加人集体归信基督教的现象》，《印度经济及社会历史评论》，第21卷，1984年第1期，第1～44页。

Fairbank, John King. "Patterns behind the Tientsin Massacre." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 20 (1957): pp. 480－511. 费正清：《天津教案背后的反教模式》，《哈佛亚洲研究学报》，第20卷，1957，第480～511页。

方尔庄：《一八五四年潮州天地会起义述评》，《汕头大学学报》（人文社会科学版）1986年第3期，第27～32页。

Faure, David. "Becoming Cantonese: the Ming Dynasty Transition." In *Unity and Diversity: Local Cultures and Identities in China*, edited by Tao Tao Liu and David Faure, pp. 37－50. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1996. 科大卫：《成为广东人：明代的变迁》，载于刘陶陶、科大卫合编《统一与多元：中国的地方文化与身份认同》，第37～50页，香港大学出版社，1996。

Faure, David. "History and Culture." In *Guangdong: China's Promised Land*, edited by Brian Hook, pp. 1－29. Hong Kong: Oxford University Press, 1996. 科大卫：《历史与文化》，载于布兰·胡科

编《广东：中国的应许之地》，香港，牛津大学出版社，1996，第1～29页。

Fitzgerald, Rosemary. "A 'Peculiar and Exceptional Measure': The Call for Women Medical Missionaries for India in the Later Nineteenth Century." In *Missionary Encounters: Sources and Issues*, edited by Robert A. Bickers and Rosemary Seton, pp. 174 - 196. Surrey: Curzon Press, 1996. 罗斯玛利·菲兹杰罗：《一种"非同寻常"的策略：19世纪晚期招募赴印度的女医疗传教士》，载于罗伯特比克、罗斯玛利·斯通合编《传教遭遇：档案资料与研究课题》，萨里，1996，第174～196页。

Foster, John M. "Some Phrases of Religious Development." *CR* 29, no. 6 (1898): pp. 266 - 269. 何约翰：《宗教发展的一些片断》，《传教杂志》，第29卷，1898年第6期，第266～269页。

Frykenberg, Robert E. "On the Study of Conversion Movements: A Review Article and a Theoretical Note." *The Indian Economic and Social History Review* 17, no. 1 (1980): pp. 121 - 138. 罗伯特·佛里肯伯格：《集体入教运动的研究：学术评论与理论分析》，《印度经济及社会历史评论》，第17卷，1980年第1期，第121～138页。

Gewurtz, Margo W: "Do Numbers Count?" *Republican China* 10, no. 3 (June 1985): pp. 18 - 26. 马尔克·葛务兹：《入教数字说明问题么?》，《民国研究》，第10卷，1985年第3期，第18～26页。

Hayes, James. "Specialists and Written Materials in the Village World." In *Popular Culture in Late Imperial China*, edited by David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski, pp. 75 - 111. Berkeley, CA: University of California Press, 1985. 许舒：《乡村世界的专家与文字资料》，载于姜士彬、黎安友、罗友枝合编《中华帝国晚期的大众文化》，加利福尼亚大学出版社，1985，第75～111页。

Horton, Robin. "African Conversion." *Africa* 41 (1971): pp. 85 - 108. 罗宾·霍顿:《非洲的集体入教现象》,《非洲》, 第 41 卷, 1971, 第 85 ~ 108 页。

Hsieh, Kuo-Cheng. "Removal of Coastal Population in Early Tsing Period." *The Chinese Social and Political Science Review*, no. 15 (1930 - 1931): pp. 539 - 594. 谢国正:《清初的海禁政策》,《中国社会和政治科学评论》1930 ~ 1931 年第 15 期, 第 539 ~ 594 页。

许达然:《械斗和清朝台湾社会》,《台湾社会研究季刊》, 第 23 期, 1996 年 7 月, 第 1 ~ 81 页。

Lamley, Harry J. "Hsieh-ou: The Pathology of Violence in Southeastern China." *Ch'ing-shih wen-t'i* 3, no. 7 (November 1977): pp. 1 - 39. 蓝厚理:《械斗: 中国东南地区暴力现象的剖析》, 载于《清史问题》, 第 3 卷, 1977 年第 7 期, 第 1 ~ 39 页。

Lamley, Harry J. "Subethnic Rivalry in the Ch'ing Period." In *The Anthropology of Taiwanese Society*, edited by Emily M. Ahern and Hill Gates, pp. 282 - 317. Stanford, CA: Stanford University Press, 1981. 蓝厚理:《清代族群的内部对抗》, 载于艾米莉·埃亨、希尔·盖茨合编《台湾社会人类学》, 斯坦福大学出版社, 1981, 第 282 ~ 317 页。

Lamley, Harry J. "Lineage Feuding in Southern Fujian and Eastern Guangdong under Qing Rule." In *Violence in China: Essays in Culture and Counterculture*, edited by Jonathan N. Lipman and Stevan Harrell, pp. 27 - 64. Albany, NY: State University of New York, 1990. 蓝厚理:《清代闽南和粤东地区的宗族械斗》, 载于李普曼、郝瑞合编《中国的暴力: 文化与反文化的研究》, 纽约州立大学出版社, 1990, 第 27 ~ 64 页。

Lamley, Harry J. "Lineage and Surname Feuds in Southern Fukien and Eastern Kwangtung under the Ch'ing." In *Orthodoxy in Late*

Imperial China, edited by Liu Kwang-ch'ing, pp. 255 – 278. Berkeley, CA: University of California Press, 1990. 蓝厚理:《清代闽南和粤东地区的宗族和姓氏械斗》,载于刘广京编《中华帝国晚期的正统文化》,加利福尼亚大学出版社,1990,第255~278页。

郎敬霄:《中国南方械斗之原因及其分析》,《东方杂志》1933年第19期,第81~96页。

郎敬霄:《清代粤东械斗史实》,《岭南学报》1935年第2期,第103~151页。

Lee, Joseph Tse-Hei. "Contested Countryside: Property Disputes between Christian and Non-Christian Village Communities in Guangdong Province in the Late Nineteenth Century." *Leeds East Asia Paper*, no. 44 (1997): 39pp. 李榭熙:《争斗的乡村:19世纪晚期广东省基督徒与非基督徒群体的财产纠纷》,《利兹大学东亚研究论文系列》1997年第44期,共39页。

Lee, Joseph Tse-Hei. "Christian Communities, Church Property and Local Resource Conflicts in Late Nineteenth-Century Guangdong, South China." *Ching Feng* 41, no. 1 (March 1998): pp. 41 – 66. 李榭熙:《19世纪晚期广东省的基督徒群体、教会财产以及地方资源冲突》,《景风》,第41卷,1998年第1期,第41~66页。

Lee, Joseph Tse-Hei. "Conversion or Protection? Christian Sectarian Violence in Late-Nineteenth Century Southern China." *Currents in World Christianity Position Paper*, no. 110 (January 2000): 37pp. 李榭熙:《信教抑或寻求庇护?19世纪晚期华南地区的基督教教派冲突》,《世界基督教发展形势报告》2000年1月第110期,共37页。

Lee, Joseph Tse-Hei. "The Lord of Heaven versus Jesus Christ: Christian Sectarian Violence in Late Nineteenth. Century South China." *Positions: East Asia Cultures Critique* 8, no. 1 (Spring 2000): pp. 77 –

99. 李榭熙:《天主对抗耶稣:19世纪晚期华南地区的基督教教派冲突》,《观点:东亚文化评论》,第8卷,2000年第1期,第77~99页。

Lee, Joseph Tse-Hei. "The Overseas Chinese Networks and Early Baptist Missionary Movement across the South China Sea." *The Historian* 63, no. 4 (Summer 2001): pp. 752 - 768. 李榭熙:《中国南海地区的跨国华人网络与浸信会早期的传教运动》,《历史学家》,第63卷,2001年第4期,第752~768页。

李榭熙:《关于十九世纪末期广东潮汕地区基督教新教历史之英美档案资料》,《华南研究资料中心通讯》2001年10月15日第25期,第10~17页。

李榭熙:《19世纪中期(1835-1860)华人浸信会教民的曼谷—香港—潮州跨国网络》,《东南学术》2002年第1期,第42~49页。

Lievens, Sara. "The spread of the C. I. C. M. Mission in the Vicariate Apostolic of Central Mongolia (1868 - 1911)." Paper presented at the Fifth International Symposium on "The History of the Relations between the Low Countries and China under the Qing Dynasty (1644 - 1911)," Heverlee-Leuven, Belgium, 6 - 8 September 1995. 李萨拉:《1868~1911年间蒙古中部教区的C. I. C. M. 传教运动》,为1995年9月6~8日比利时"第五届比利时与清代中国的外交关系历史国际学术研讨会"提交的论文。

Litzinger, Charles A. "Rural Religion and Village Organization in North China: The Catholic Challenge in the Late Nineteenth Century." In *Christianity in China*, edited by Bays, pp. 41 -52. 李仁杰:《华北的乡村宗教与乡村组织:19世纪天主教带来的挑战》,载于裴士丹编《基督教在中国:从18世纪至今》,第41~52页。

Lutz, Jessie G. "The Grand Illusion: Karl Giitzlaff and

Popularization of China Missions in the United States during the 1830s." In *United States Attitudes and Policies toward China*, edited by Patricia Neils, pp. 46 – 77. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1990. 鲁珍晞：《梦想破灭：郭士立和 1830 年代美国的中国传教热》，载于奈尔斯编《美国对中国的态度与政策：美国传教士带来的冲击》，阿蒙克市，1990，第 46 ~ 77 页。

Lutz, Jessie G. and Rolland Ray Lutz. "The Invisible China Missionaries: The Basel Mission's Chinese Evangelists, 1847 – 1866." *Mission Studies* 12, no. 2 (1995): pp. 204 – 227. 鲁珍晞、罗兰卢兹：《退居幕后的中国传教士：1847 ~ 1866 年间巴色会的华人传道人》，《传教研究》，第 12 卷，1995 年第 2 期，第 204 ~ 227 页。

Lutz, Jessie G. and Rolland Ray Lutz. "The Dutch Foundations of the Gützlaff mission in China, 1823 – 1851." Paper presented at the Fifth International Symposium on "The History of the Relations between the Low Countries and China under the Qing Dynasty (1644 – 1911)," Heverlee-Leuven, Belgium, 6 – 8 September 1995. 鲁珍晞、罗兰卢兹：《1823 ~ 1851 年间郭士立在华传教及其与荷兰的联系》，为 1995 年 9 月 6 ~ 8 日比利时"第五届比利时与清代中国的外交关系历史国际学术研讨会"提交的论文。

McAleavy, Henry. "*Dien* in China and Vietnam." *Journal of Asian Studies* 17, no. 3 (1958): pp. 405 – 415. 亨利·麦克利维：《中国和越南的典权制度》，《亚洲研究杂志》，第 17 卷，1958 年第 3 期，第 405 ~ 415 页。

McColl, Robert W. "Understanding the Geographies of China: An Assemblage of Pieces." *Education about Asia* 4, no. 2 (Fall 1999): pp. 4 – 11. 罗伯特·米高：《了解中国地理：一些碎片的整合》，《亚洲教育》，1999 年第 2 期，第 4 ~ 11 页。

Naquin, Susan. "Connections between Rebellions: Sect Family

Networks in Qing China." *Modern China* 8, no. 3 (July 1982): pp. 337-360. 韩书瑞:《叛乱群体之间的联系:清代民间教门的家庭网络》,《近代中国》;第8卷,1982年第3期,第337~360页。

Overmyer, Daniel L. "Alternatives: Popular Religious Sects in Chinese Society." *Modern China* 7 (1981): pp. 153-190. 欧大年:《另类信仰:中国社会的民间教门》,《近代中国》,第7卷,1981,第153~190页。

Ownby, David. "The Ethnic Feud in Qing Taiwan: What is this violent business, anyway? An interpretation of the 1782 Zhang-Quan xiedou." *Late Imperial China* 11, no. 1 (1990): pp. 75-98. 王大为:《清代台湾的分类械斗:如何看待这类暴力事件? 1782年漳、泉械斗诠释》,《清史问题》,第11卷,1990年第1期,第75~98页。

Palmer, Michael J. E. "The Surface-Subsoil Form of Divided Ownership in Late Imperial China: Some Examples from the New Territories of Hong Kong." *Modern Asian Studies* 21, no. 1 (1987): pp. 1-119. 帕默尔:《中华帝国晚期土地田面权和田底权之区别:来自香港新界的例子》,《现代亚洲研究》,第21卷,1987年第1期,第1~119页。

Pfister, Lauren. "From Western Studies to Global Order: Reflections on the Writings of Xie Fu-ya." *Ching Feng* 34, no. 4 (1991): pp. 245-262. 费乐仁:《从西学到全球秩序:谢扶雅著作的反思》,《景风》,第34卷,1991年第4期,第245~262页。

Porter, Andrew N. "'Cultural Imperialism' and Protestant Missionary Enterprise." *Journal of Imperial and Commonwealth History* 25, no. 3 (1997): pp. 367-391. 安德鲁·波特:《"文化帝国主义"与基督教新教传教事业》,《大英帝国和大英联邦历史研究学刊》,第25卷,1997年第3期,第367~391页。

Reid, Gilbert. "Chinese Law on the Ownership of Church Property

in China." Parts 1 - 2. *CR* 20, no. 9 (1889): 420 - 426; no. 10 (1889): pp. 454 - 460. 李佳白:《关于教会财产所有权的中国法律》,第1~2部分,《传教杂志》,第20卷,1889年第9期,第420~426页;1889年第10期,第454~460页。

Richards, Louis Napier. "The Rights of Foreigners to Reside and Hold Land in China." *Harvard Law Review* 15 (1901): pp. 191 - 201. 路易斯·理查德:《外国人在华居住权和土地拥有权》,《哈佛法律评论》,1901年第15期,第191~201页。

Schipper, Kristofer M. "The Cult of Pao-sheng ta-ti and its Spreading to Taiwan: A Case Study of Fen-hsiang." In *Development and Decline in Fukien Province in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, edited by E. B. Vermeer, pp. 397 - 416. Leiden: E. J. Brill, 1990. 施舟人:《保生大帝崇拜及其在台湾的传播:一个关于分香的个案研究》,载于费每尔编《福建省在17和18世纪的兴衰》,莱顿,1990,第397~416页。

Skinner, G. William. "The Presidential Address: The Structure of Chinese History." *Journal of Asian Studies* 45, no. 2 (1985): pp. 271 - 292. 施坚雅:《亚洲研究协会主席的演讲词:中国历史的结构》,《亚洲研究杂志》,第45卷,1985年第2期,第271~292页。

Smith, Carl T. "A Register of Baptized Protestant Chinese, 1831 - 1842." *Chung Chi Bulletin*, no. 49 (1970): pp. 23 - 26. 施其乐:《中国新教教徒受洗名录,1831 - 1842》,《崇基学报》1970年第49期,第23~26页。

Smith, Carl T. "The Early Hong Kong Church and Traditional Chinese Family Patterns." *Ching Feng* 20, no. 1 (1977): pp. 52 - 60. 施其乐:《香港早期的教会与中国人传统家庭模式》,《景风》,第20卷,1977年第1期,第52~60页。

Sparks, Douglas W. "The Teochiu: Ethnicity in Urban Hong

Kong." *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 16 (1976): pp. 25 - 54. 道格拉斯·斯巴克:《潮州人:香港城市的族群身份》,《皇家亚洲学会香港分会学刊》,第16卷,1976,第25~54页。

Sparks, Douglas W. "Inter-ethnic Interaction, A Matter of Definition: Ethnicity in a Housing Estate in Hong Kong." *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 16 (1976): pp. 55 - 80. 道格拉斯·斯巴克:《族群间的互动,只关乎定义的问题:香港一个屋顿内的族群身份》,《皇家亚洲学会香港分会学刊》,第16卷,1976,第55~80页。

Standaert, Nicolas. "Inculturation and Chinese-Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing Periods." *Ching Feng* 34, no. 4 (December 1991): pp. 209 - 227. 钟鸣旦:《本色化与明末清初中国与基督教的相遇》,《景风》,第34卷,1991年第4期,第209~227页。

陶飞亚、刘冰冰:《近年国内基督教史(新教)研究简评》,载于朱维铮主编《基督教与近代文化》,上海人民出版社,1994,第288~307、429~489页。

Taveirne, Patrick. "The Religious Case of Fengzhen Subprefecture." Paper presented at the Fifth International Symposium on "The History of the Relations between the Low Countries and China under the Qing Dynasty (1644 - 1911)," Heverlee-Leuven, Belgium, 6 - 8 September 1995. 谭永亮:《丰镇教案》,为1995年9月6~8日比利时"第五届比利时与清代中国的外交关系历史国际学术研讨会"提交的论文。

Tiedemann, R. G. "Christianity and Chinese 'Heterodox Sects': Mass Conversion and Syncretism in Shandong Province in Early Eighteenth Century." *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies* 44 (1996): pp. 339 - 382. 狄德满:《基督教与中国的异端教门:18世

纪早期山东的集体入教和信仰融合》，《华裔学志：东方研究杂志》，第44卷，1996，第339~382页。

Tiedemann, R. G. "From Target to Safe Haven: The Changing Role of Christian Missions in Shandong, China, 1860 - 1945." Paper presented at the Symposium on the History of Christianity in China, Hong Kong Baptist University, 2 - 4 October 1996. 狄德满：《从靶子到盾牌：1860~1945年中国山东地区的基督教传教组织的演变》，为1996年10月2~4日香港浸会大学中国基督教历史学术研讨会提交的论文。

Tiedemann, R. G. "Baptism of Fire: China's Christians and the Boxer Uprising of 1900." *The Internationaf Bulletin of Missionary Research* 24, no. 1 (January 2000): pp. 7 - 12. 狄德满：《烈火的洗礼：中国基督徒与1900年义和团运动》，《国际传教研究公报》，第24卷，2000年第1期，第7~12页。

Wiest, Jean-Paul. "Lineage and Patterns of Conversion in Guangdong." *Ch'ing-shih wen-t'i* 4, no. 7 (June 1982): pp. 1 - 32. 魏扬波：《广东的宗族与集体入教模式》，《清史问题》第4卷，1982年第7期，第1~32页。

Wigen, Kären. "Culture, Power and Place: The New Landscapes of East Asian Regionalism." *American Historical Review* 104, no. 4 (October 1999): pp. 1183 - 1201. 卡隆·魏根：《文化、权力和空间：东亚地方主义的新图景》，《美国历史学评论》，第104卷，1999年第4期，第1183~1201页。

Wyman, Judith. "The Ambiguities of Chinese Antiforeignism: Chongqing, 1870 - 1900." *Late Imperial China* 18, no. 2 (December 1997): pp. 86 - 122. 朱迪斯·怀曼：《中国人排外主义的模糊性：1870~1900年间的重庆府》，《清史问题》，第18卷，1997年第2期，第86~122页。

谢必震：《古田教案起因新探》，《近代史研究》1998 年第 1 期，总第 103 期，第 161 ~ 170 页。

颜章炮：《清代台湾民间的守护神信仰和分类械斗》，《清史研究》1998 年第 4 期，第 48 ~ 54 页。

Yamamori, Tetsunao and Kim-Kwong Chan. "Missiological Ramifications of the Social Impact of Christianity in the Lisu of China." *Missiology* 26, no. 4 (October 1998): pp. 403 – 417. 山森哲直、陈剑光：《基督教对中国傈僳族的社会影响》，《宣教学》，第 26 卷，1998 年 10 月第 4 期，第 403 ~ 417 页。

Yao, Xinzhong. "Success or Failure? Christianity in China." *History Today* 49, no. 9 (September 1994): pp. 7 – 10. 姚新忠：《成功还是失败？基督教在中国》，《当年今日》，第 49 卷，1994 年第 9 期，第 7 ~ 10 页。

译后记

盛夏之夜，校完最后一遍书稿，心里释然了许多。

近代第一位基督教新教传教士马礼逊来华传教的第200个周年刚刚过去，借李榭熙教授的大作，我又重温了19世纪后半叶基督教在华传教的历史，感慨良多。说是重温，其实是另一个新的发现。因为关于基督教在华传教的问题，国内外史学界的探讨已不在少数，但是李榭熙教授的叙述呈现给我们的，却是“柳暗花明又一村”的新图景。正是这幅新图景，成为吸引并激励我将这本著作译介给国内读者的最大动因。

本书的翻译出版，得到了国家清史编纂委员会编译组的鼎力支持；在书稿翻译过程中，李榭熙教授及夫人周翠珊女士提供了许多耐心、细致的指导和帮助，中国人民大学历史系徐浩老师、赵珍老师给予我很多的鼓励和支持，在此谨表诚挚的谢意！

由于本人历史研究能力和翻译水平均颇有限，错漏之处难免，恳请李榭熙教授海涵，希望读者批评指正。

雷春芳

2008年7月9日于北京

《国家清史编纂委员会·编译丛刊》
已出书目

1. 《中国近事报道》

　　〔法〕李明著，郭强等译，大象出版社，2004

2. 《中国新史》

　　〔葡〕安文思著，何高济、李申译，大象出版社，2004

3. 《清初扬州文化》

　　〔美〕梅尔清著，朱修春译，复旦大学出版社，2004

4. 《八国联军占领实录：天津临时政府会议纪要》（上下册）

　　倪瑞英等译，刘海岩校，天津社会科学院出版社，2004

5. 《州县官的银两——18世纪中国的合理化财政改革》

　　〔美〕曾小萍著，董建中译，中国人民大学出版社，2005

6. 《在“模范殖民地”胶州湾的统治与抵抗——1897—1914年中国与德国的相互作用》

　　〔德〕余凯思著，孙立新译，刘新利校，山东大学出版社，2005

7. 《这些从秦国来——中国问题论集》

　　〔英〕赫德著，叶凤美译，天津古籍出版社，2005

8. 《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》

　　〔英〕李提摩太著，李宪堂、侯林莉译，天津人民出版社，2005

9.《汉口：一个中国城市的商业和社会（1796—1889）》

〔美〕罗威廉著，江溶、鲁西奇译，彭雨新、鲁西奇校，中国人民大学出版社，2005

10.《耶稣会士傅圣泽神甫传：索隐派思想在中国及欧洲》

〔美〕魏若望著，吴莉苇译，大象出版社，2006

11.《奉天三十年（1883—1913）——杜格尔德·克里斯蒂的经历与回忆》

〔英〕杜格尔德·克里斯蒂著，〔英〕伊泽·英格利斯编，张士尊、信丹娜译，湖北人民出版社，2007

12.《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》

〔比〕高华士著，赵殿红译，刘益民审校，大象出版社，2007

13.《明治前期日中关系史研究》

〔日〕安冈昭男著，胡连成译，王晓秋审校，福建人民出版社，2007

14.《义和团的起源及其运动》

〔日〕佐藤公彦著，宋军、彭曦、何慈毅译，中国社会科学出版社，2007

15.《东正教在华两百年史》

〔俄〕尼古拉·阿多拉茨基著，阎国栋、肖玉秋译，陈开科审校，广东人民出版，2007

16.《美国政府解密档案：美国驻中国广州领事馆领事报告（1870—1906）》（影印全25册）

广西师范大学出版社组织整理，程焕文审订，广西师范大学出版社，2007

17.《英国的课业：19 世纪中国的帝国主义教程》

〔美〕何伟亚著，刘天路、邓红风译，刘海岩审校，社会科学文献出版社，2007

18.《压力下的生活：1700～1900 年欧洲与亚洲的死亡率和生活水平》

〔瑞典〕托米·本特森、〔美〕康文林、李中清等著，李霞、李恭忠译，史建云审校，社会科学文献出版社，2007

19.《扬子江上的美国人——从上海经华中到缅甸的旅行记录(1903)》

〔美〕威廉·埃德加·盖洛著，晏奎、孟凡君、孙继成译，沈弘、吴乃华审校，山东画报出版社，2008

20.《中国十八省府》

〔美〕威廉·埃德加·盖洛著，沈弘、郝田虎、姜文涛译，沈弘、李宪堂审校，山东画报出版社，2008

21.《汉口：一个中国城市的冲突和社区（1796—1895)》

〔美〕罗威廉著，鲁西奇、罗杜芳译，马钊、萧致治审校，中国人民大学出版社，2008

22.《俄国各民族与中国贸易经济关系史（1917 年以前)》

〔苏〕米·约·斯拉德科夫斯基著，宿丰林译，徐昌翰审校，社会科学文献出版社，2008

23.《过失杀人、市场与道德经济：18 世纪中国财产权的暴力纠纷》

〔美〕步德茂著，张世明、刘亚丛、陈兆肆译，〔美〕步德茂审校，社会科学文献出版社，2008

24.《清代水利与区域社会》

〔日〕森田明著，雷国山译，叶琳审校，山东画报出版社，2008

25.《中国丛报》（影印全21册）

张西平主编，顾钧、杨慧玲整理，广西师范大学出版社，2008

26.《清代田赋刍论（1750—1911）》

〔美〕王业健著，高风等译，高王凌、黄莹珏审校，人民出版社，2008

27.《清代来华传教士马若瑟研究》

〔丹麦〕龙伯格著，李真、骆洁译，张西平审校，大象出版社，2009

28.《耶稣会士白晋的生平与著作》

〔德〕柯兰霓著，李岩译，张西平、雷立柏审校，大象出版社，2009

29.《耶稣会士张诚——路易十四派往中国的五位数学家之一》

〔法〕伊夫斯·德·托玛斯·德·博西耶尔夫人著，辛岩译，陈志雄、郭强、古伟瀛、刘益民审校，大象出版社，2009

30.《清代宫廷社会史》

〔美〕罗友枝著，周卫平译，雷颐审校，中国人民大学出版社，2009

31.《清代森林与土地管理》

〔美〕孟泽思著，赵珍译，曹荣湘审校，中国人民大学出版社，2009

32.《中国：糖与社会——农民、技术和世界市场》

〔美〕穆素洁著，叶篱译，林燊禄校，广东人民出版社，2009

33.《世界时间与东亚时间中的明清变迁》（上下卷）

〔美〕司徒琳主编，赵世玲译，赵世瑜、杜正贞审校，三联书店，2009

34.《奉天国际鼠疫会议报告（1911）》

国际会议编辑委员会编辑，张士尊译，苑洁审校，中央编译出版社，2010

35.《清代中国的物价与经济波动》

〔日〕岸本美绪著，刘迪瑞译，胡连成审校，社会科学文献出版社，2010

36.《清末中流日关系史研究》（上下册）

〔日〕西里喜行著，胡连成等译，王晓秋审校，社会科学文献出版社，2010

国家清史编纂委员会·编译丛刊



圣经与枪炮
——基督教与潮州社会（1860～1900）

【美】李榭熙 著 雷春芳 译 【美】周翠珊 审校

The Bible and the Gun
Christianity in South China, 1860-1900

本书是近年海外研究基督教在华传播历史的力作之一，其研究所选取的地理范围是华南潮州一带，时间跨度为1860～1900年。作者从乡村社会的视角，对基督教在华南潮州地区的传播情况进行了细致入微的考察，对基督教是如何向中国内地渗透的、中国的乡村居民对基督教这个新生事物有什么反应、基督教对中国乡村社会产生了怎样的影响等一系列重要问题进行了深入探讨。目前国内外有关传教士的研究可谓汗牛充栋，但是专门研究基督教与乡村社会关系的著作并不多见，而这样另辟蹊径的分析方法，也恰恰是本书的独到之处。作者的视角给我们提供了一个分析近代基督教传教运动的新思路。本书提出了一些新观点，证据翔实，论证充分，值得向国内学界推荐。

上架建议：中国历史



ISBN 978-7-5097-1358-7

定价：35.00元

www.ssap.com.cn